



C U A D E R N O S D E L A
U N E D

SÖREN KIERKEGAARD
TOMO I: VIDA DE UN FILÓSOFO
ATORMENTADO

Manuel Suances Marcos



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

CUADERNOS DE LA UNED
SERIE FILOSOFÍA

Esta obra es una biografía intelectual de Kierkegaard. No se trata de un relato minucioso de los pormenores de su vida, sino de un estudio de los principales acontecimientos que jalónaron su existencia. Para dar sentido a éstos, Kierkegaard desarrolló toda su capacidad emocional e intelectiva, elaborando así un rico pensamiento filosófico y religioso que ha tenido una enorme influencia. Estos acontecimientos fueron: la decisiva influencia de su padre que le transmitió su propia melancolía, la ruptura de los espousales con su novia Regina Olsen, la renuncia al sacerdocio ministerial y a la cura de almas, el choque con la jerarquía eclesiástica y la Iglesia institucional, el enfrentamiento con la prensa y los intelectuales hegelianos y la crítica a la sociedad de su tiempo. Una reflexión de conjunto pone fin a la obra. A este primer tomo sobre la vida de Kierkegaard seguirá en breve el segundo acerca de su pensamiento filosófico.

ISBN 84-362-3607-6

9 788436 236071



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

Manuel Suances Marcos

SÖREN KIERKEGAARD

TOMO I

VIDA DE UN FILÓSOFO ATORMENTADO



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

CUADERNOS DE LA UNED (35168CU11)
SØREN KIERKEGAARD
TOMO I: VIDA DE UN FILÓSOFO ATORMENTADO

*Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial
de este libro, por ningún procedimiento electrónico
o mecánico, sin el permiso por escrito del editor.*

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid 1997

Manuel Suances Marcos

ISBN: 84-362-3607-6 (Obra completa)

ISBN: 84-362-3606-8 (Tomo I)

Depósito legal: M. 39.578-1997

Primera edición, octubre 1997

Impreso en España - Printed in Spain

Lerko Print, S. A. - Paseo de la Castellana, 121 - 28048 Madrid

Índice

Págs.

PREFACIO	17
CAPÍTULO I: AMBIENTE FAMILIAR Y EDUCATIVO: LA INFLUENCIA DEL PADRE	23
1. <i>El medio familiar y patrio</i> : Relación entre el paisaje y las ideas. El norte de Europa, tierra poco favorecida. Pobreza de la familia Kierkegaard. Personalidad del padre. Nacimiento y educación de Søren. Sus primeros estudios. Su niñez aislada	25
2. <i>La influencia del padre</i> : Sentimiento de gratitud de Søren hacia su padre. La melancolía paterna. Transmisión de esa melancolía a Søren. Muertes prematuras en la familia Kierkegaard y sentimiento de castigo divino. La fe en Cristo como única vía de salvación	32
3. <i>Una severa educación cristiana</i> : Educación severa. Inducción temprana y contraproducente de Søren a los misterios cristianos	38
4. <i>Desarrollo de la imaginación y de la dialéctica</i> : Ingreso de Søren en la universidad. Juventud, época de idealidad. Desarrollo de la imaginación y de la dialéctica	43
CAPÍTULO II: CARÁCTER MELANCÓLICO: «UNA ESPINA CLAVADA EN LA CARNE»	47
1. <i>A la búsqueda de un ideal propio</i> : Crisis generalizada que afecta a todas las esferas de su vida. Primeros ensayos literarios. Época de diversión y libertinaje. Abandono del hogar paterno. Sentimiento de ser poeta	49
2. <i>La melancolía</i> : La melancolía de sentir próximo su fin. Los ideales como fuente de melancolía. Clases de melancolía: egoísta y noble. Rasgos de la melancolía. La melancolía como confidente. La tristeza	54

Pdgs.

3. <i>El sentido del sufrimiento:</i> Motivos concretos de sufrimiento en la vida de Sören. Valor del sufrimiento en sí mismo. Perspectiva cristiana del sufrimiento	61
4. « <i>Una espina clavada en la carne»:</i> Desproporción entre el cuerpo y el alma de Sören. Pensamientos malos de los que no somos culpables. Pérdida en lo finito y ganancia en lo infinito. Deseo de lo eterno desde la vivencia de lo temporal	66
5. <i>Interioridad reflexiva:</i> Abundancia de fuerza espiritual y carencia de fuerza física, la reflexión y el equilibrio de las posibilidades. La pena reflexiva. La interioridad	71
CAPÍTULO III: EL NOVIAZGO: COMPROMISO Y RUPTURA CON REGINA OLSEN	77
1. <i>Noviazgo y esponsales. Diferencia entre la pareja:</i> Reencuentro de Sören con su padre. Conversión religiosa. Muerte de su padre. El enamoramiento. Primeros síntomas de discrepancia. El compromiso de los esponsales. Diferencias entre ambos	79
2. <i>Ruptura de los esponsales:</i> Conciencia de haber cometido un error al comprometerse. Pasos hacia la ruptura. Aplazamiento de ésta ante la reacción de Regina. Desesperación de ésta. Consumación de la ruptura.....	86
3. <i>Causas de la ruptura:</i> La melancolía innata. Diversidad de posturas religiosas. Sublimación del erotismo. Amor desgraciado.	89
4. <i>Consecuencia dolorosa de la ruptura:</i> Sören pasa por ser un impostor a los ojos de todo el mundo. En qué sentido se siente culpable y en cuál no. Sören carga con el sufrimiento de Regina. Su tristeza por la ausencia de ésta.....	93
5. <i>La vivencia y el recuerdo de Regina después de la ruptura:</i> Estancia en Berlín: decepción respecto a Schelling. Matrimonio de Regina con Fritz Schlegel. El recuerdo perenne de Regina	95
CAPÍTULO IV: LA MISIÓN: UN PENITENTE QUE SEÑALA Y ANIMA A LA VERDAD CRISTIANA	99
1. <i>A la búsqueda de un ideal y de una profesión:</i> Sören finaliza sus estudios: el doctorado. Búsqueda y concreción de un ideal. Rechazo a ser cura rural y orientación a hacerse escritor	101
2. <i>La penitencia y el sufrimiento como condiciones previas a su nueva misión:</i> El trabajo de escritor como forma de penitencia. El silencio como clima necesario para su misión. El sufrimiento como señal de llamada divina.....	106

3. <i>La experiencia religiosa como fundamento de la misión:</i> Crítica de la religiosidad eclesiástica e institucional. La experiencia religiosa. Su importancia en orden a la fundamentación de su misión. La ausencia de verdadera experiencia religiosa en la Iglesia institucional. Crítica indirecta a esta situación de la cristiandad	112
4. <i>La tarea socrática de revisar la condición del cristiano:</i> Exposición indirecta de la verdad cristiana. Socratismo cristiano: no soy cristiano, quiero llegar a serlo. Mayéutica y apostolado. La misión de ser poeta y pensador cristiano	118
5. <i>Aislamiento que lleva consigo la misión:</i> Tres formas de existencia: general, Individuo y Excepción. La Excepción o el Extraordinario: su naturaleza; dolor que conlleva; ejemplos de Extraordinario. Sören no se incluye en el Extraordinario o Excepción. El Individuo o el aislado: su relación con Dios y su heterogeneidad	121
CAPÍTULO V: MODELOS CONFIGURADORES DE LA VIDA Y EL PENSAMIENTO DE SÖREN	129
1. <i>Valor de los modelos:</i> Imantación que ejercen los modelos. Los modelos religiosos. Otras clases de modelos que tuvo Sören	131
2. <i>Abraham e Isaac:</i> Elogio de la fe de Abraham. El relato del sacrificio de Isaac: colisión entre el deber de padre y el deber religioso para con Dios. Diversas interpretaciones de este hecho. Identificación de Sören tanto con la figura de Abraham como con la de Isaac	133
3. <i>Job:</i> Job, ejemplo de los hombres atribulados. La lucha que mantiene con Dios. Su enfrentamiento con los amigos. El núcleo de su victoria: referir todo inmediatamente a Dios. Sentido de la recuperación de sus bienes: la repetición.....	140
4. <i>Sócrates</i>	145
a) <i>Las tres interpretaciones de Sócrates.</i> Jenofonte: el Sócrates utilitario y pragmatista. Aristófanes: el Sócrates cómico. Platón: el Sócrates sublime e ideal	145
b) <i>Puntos esenciales del pensamiento socrático:</i> La negatividad socrática. Diferencia entre la negatividad socrática y la sofista. La misión socrática: el «daimon». Valor del sujeto individual. La ignorancia. La ironía	149
c) <i>Sócrates, modelo de referencia para Sören:</i> Rasgos comunes de Sócrates y Sören. Heroicidad e ironía. Sócrates como idealidad realizada o existencializada. Semejanzas y diferencias entre Sócrates y Jesús.....	154

5. <i>Lutero</i> : Valores de Lutero. El valor de la fe frente a la penitencia y los esfuerzos humanos. Interioridad y liberación respecto a la autoridad y las normas. Contravalores de Lutero. Descuido del correctivo de la penitencia. Sospechosa superabundancia de seguidores. Apoyo del poder político	158
CAPÍTULO VI: EL ESCRITOR Y SU OBRA	165
1. <i>Problemas del escritor</i> : Problemas económicos y financieros. La crisis de 1848. Reafirmación de su vocación de escritor. Idealidad de esta vocación. Compromiso vital del escritor. Rechazo que provoca en la sociedad.....	167
2. <i>El escritor religioso</i> : Rechazo de los intereses de las ciencias naturales y de la teología. La actividad literaria como educación religiosa; como forma de penitencia. El sacrificio que conlleva el comunicar a otros la verdad cristiana. Imposibilidad de defenderse ante los ataques venidos de fuera. La clemencia hacia los demás, especialmente hacia los lectores.....	174
3. <i>El problema de los pseudónimos</i> : Razones y valores positivos de la comunicación indirecta. Los pseudónimos como expresión del valor de la subjetividad frente a la especulación y la objetividad. Los pseudónimos como muestra de los distintos tipos psicológicos y etapas de la existencia. La lista de pseudónimos usados por Sören.....	177
4. <i>¿Escritor estético o religioso?</i> : Sentido mayéutico de la producción estética. Sentido directo de la producción religiosa. Unidad de la obra: el autor es siempre religioso desde el principio	182
5. <i>Períodos de producción y sus correspondientes obras</i>	186
a) Primer Período: 1843-1845: De la estética al cristianismo .	187
b) Segundo Período: 1846: De la especulación al cristianismo	192
c) Tercer Período: 1847-1855: Período propiamente religioso. El diario y los papeles.....	193
CAPÍTULO VII: CRÍTICA DE LA SOCIEDAD Y CULTURA DE SU TIEMPO	199
1. <i>Enfrentamiento con la prensa y la política</i> : La polémica con <i>El Corsario</i> y sus consecuencias. Enfrentamiento con Goldschmidt y P. L. Moller. Los perjuicios de la prensa. El auge del nacionalismo en Europa y las secuelas de la Revolución Francesa. Repercusiones del comunismo. Las tres audiencias con el rey Christian VIII	201

2. <i>El conflicto con su época: Inserción de Sören en su sociedad y en su tiempo. Incomprensión y hostilidad de sus contemporáneos. El hombre extraordinario, en conflicto con su época. Denuncia de descomposición social y aporte que hace Sören</i>	209
3. <i>Tiranía del público y de la masa: Tiranía de la multitud. Idolatría del número. El individuo contra la mayoría. La verdad, ausente de la multitud. La multitud como mal. Diferencia entre multitud y comunidad. Contravalores de la democracia asamblearia. Falsedad del igualitarismo moderno.....</i>	215
4. <i>Época carente de espíritu y de pasión: Rechazo que hace la época moderna de los problemas fundamentales de la condición humana. Negación del hombre actual a ser espíritu. Semejanza de nuestra época con la sofista en cuanto a confusión y falta de compromiso. Ausencia de «pathos» en la época actual. Caren- cia de la pasión infinita de la fe y del amor. Lo razonable como sustituto de lo ideal.....</i>	223
5. <i>El mundo moderno, carente de ética y religiosidad: Falta de probidad del mundo moderno. Su corrupción. Pérdida de la conciencia de culpa. Renuncia a la exigencia de la virtud. Ruptura de su religación con Dios. La humanidad como instancia suprema de referencia. La tarea de Sören en este punto como testigo de la obediencia a Dios.....</i>	228
CAPÍTULO VIII: CRÍTICA DE LA CRISTIANDAD Y DE LA IGLESIA NACIONAL LUTERANA DANESA	235
1. <i>Enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica: Mynster y Martensen: Progresivo deterioro de las relaciones entre Mynster y Sören. La muerte de Mynster como aldabonazo para la crítica abierta de la Iglesia oficial. Publicación de artículos contra Mynster. Contenido de esos ataques. Reacción violenta y escandalosa de la Iglesia</i>	237
2. <i>Crítica de la Iglesia institucional: La Iglesia Nacional Luterana Danesa como institución organizada al modo mundial. Rasgos de la Iglesia militante frente a la Iglesia establecida. Formas en que se ha mundanizado la Iglesia. Modos como ha ejercido el poder: el gobierno y el manejo de las conciencias. La imposibilidad de un Estado cristiano</i>	244
3. <i>Decadencia de la cristiandad y su necesidad de revisión: Decaden- cia del cristianismo y sus causas: carencia del sentido del misterio y de la gracia. Necesidad de un Sócrates cristiano que ponga de manifiesto las falsedades de la cristiandad actual</i>	250

4. <i>Alejamiento de la cristiandad actual respecto al genuino mensaje cristiano:</i> La tensión inherente al cristianismo: estar en el mundo sin ser de él. La renuncia cristiana a la felicidad terrena. La masificación de la cristiandad en detrimento del compromiso individual. La huida de la decisión y de la realización existencial	254
5. <i>Dulcificación actual del cristianismo y su necesidad de volver al primitivo rigor:</i> Paulatina devaluación del mensaje cristiano. Dulcificación y falta de severidad. El cristianismo como consuelo o lenitivo de nuestros dolores. Pérdida de su exigencia y rigor. Necesidad de volver a la negación de sí mismo y del mundo. La forma actual de martirio.....	258
6. <i>La muerte de Sören:</i> La tensión de sus últimos días. Desvanecimiento y caída en plena calle. Conversaciones con Emil Bösen en el hospital. Muerte, funerales y sepultura	264

CAPÍTULO IX: REFLEXIÓN FINAL (I): KIERKEGAARD COMO HOMBRE, COMO NOVIO DESGRACIADO Y COMO ESCRITOR 269

1. <i>Kierkegaard, el hombre:</i> Los determinantes familiares. Las dotes de su naturaleza. La melancolía. La desproporción entre sus dotes corporales y espirituales. El sentimiento de ser una conciencia desgraciada. Su heterogeneidad o diferencia respecto a los demás hombres.....	271
2. <i>Kierkegaard, el novio desgraciado:</i> El compromiso religioso como razón última de la ruptura. Imposibilidad de unir la esfera estética y la religiosa en Sören. El amor religioso-ideal como único verdadero amor en Sören. Mitificación de Regina.....	281
3. <i>Kierkegaard, el escritor:</i> El escribir como misión recibida por encargo divino. Condiciones de la escritura. Rasgos del escritor auténtico e inauténtico. Motivaciones de Kierkegaard como escritor: motivo religioso, existencial, psicológico y altruista. El método de su escritura: la comunicación indirecta y los pseudónimos	288

CAPÍTULO X: REFLEXIÓN FINAL (Y II): KIERKEGAARD COMO CREYENTE, HOMBRE DE SU TIEMPO Y FILÓSOFO 299

1. <i>Kierkegaard, el creyente:</i> La religión, pasión de Sören por excelencia. La vida religiosa como pasión amorosa. Armonía entre el temor y la confianza de Dios. La interioridad del creyente. El sufrimiento como crisol de la fe.....	301
---	-----

	<u>Págs.</u>
2. <i>Kierkegaard, hombre de su tiempo</i> : El puesto de Kierkegaard en su época. Semejanza de su actitud con la de Sócrates. El olvido por parte de sus contemporáneos. La denuncia de los males de su época: falta de ética y de religiosidad	308
3. <i>Kierkegaard, filósofo</i> : Elenco de los grandes problemas filosófico-religiosos en la obra de Kierkegaard. Cuatro apartados: Las diversas concepciones de la vida, metafísica del individuo, antropología teológica y categorías existenciales religiosas. Semejanzas y diferencias de Kierkegaard con otros filósofos: Hegel, Schleiermacher, Sócrates, Lutero, Schopenhauer, Dostoievski, Nietzsche, Pascal... Las interpretaciones de Kierkegaard en el existencialismo, la teología protestante y la católica. Los estudios de Kierkegaard en el mundo hispánico	314
BIBLIOGRAFÍA	329
I. Obras de Kierkegaard	329
II. Obras sobre Kierkegaard	335

Prefacio

Este libro que acaba de salir de mis manos cumple un viejo deseo acariciado durante largo tiempo. Allá en mis años de estudiante, cuando era un joven que hacía revisión de su vida y trataba de orientar definitivamente su existencia, oí una conferencia sobre Kierkegaard a un gran maestro. Aquellas palabras me taladraron el alma e hice firme propósito de meterme a fondo un día en el pensamiento del filósofo danés. Andando el tiempo, las circunstancias me han brindado la oportunidad. Y la he aprovechado. Vengo estudiando asiduamente a Kierkegaard desde 1990. Ni un solo día desde entonces he dejado de dedicarle unas cuantas horas. He pasado, pues, y sigo pasando, meses y años de convivencia espiritual con él. Me ha sometido a una poderosa transformación: he tenido una plena identificación con él; he vivido sus experiencias como propias, luego he tenido que romper el cordón umbilical no por causas ajenas al estudio, sino por la dinámica intrínseca de éste: llega un momento en que el niño sale del claustro materno porque, si no, se asfixia... Y lo he hecho con dolor, pero con suprema gratitud... Es claro que Kierkegaard deja un virus en aquel que le lee, le sigue o le admira. ¿En qué consiste ese virus? En la demanda que hace a su lector para que se atreva a ser el Individuo que él llegó a ser. Esta meta le costó sangre, sudor y lágrimas. Pero él quiere evitar a toda costa este precio a los que le siguen. Y lo que intenta es que el lector llegue a ese fin poniéndose él como servidor, como instrumento. Por eso, conocer a Kierkegaard es conocerse a sí mismo. En esta tarea vuelca todo su saber, su experiencia, su fe. El conocimiento o la sabiduría que no va encaminado a esta acción transformadora, no tiene sentido; hincha, pero no edifica. Por eso hay una diferencia insalvable entre los que entienden y los que viven y los profesores que lo enseñan. Él construyó su pro-

pia filosofía como recuperación de la vida mediante el pensamiento, de modo que conocimiento y existencia van en él indisolublemente unidos. Su filosofía es, pues, biografía, fruto de su experiencia personal. Esta mezcla de lo personal y lo filosófico es una empresa única, como lo es también en el caso de Nietzsche. Kierkegaard no va de lo vivido a lo pensado, sino de lo pensado a lo vivido; toda su vida fue puesta al servicio del pensamiento.

Si tuviera que decir una idea básica que fuese como un fogonazo que iluminase el pensamiento de Kierkegaard para poder empezar a andar, sería ésta: Søren vivió con autenticidad dramática y extrema, hasta en los más insignificantes recónditos acontecimientos de su vida, esa consigna del apóstol Pablo: «Justus ex fide vivit», el justo vive de la fe. Se tomó en serio y al pie de la letra el adagio evangélico: «No caerá ni uno solo de vuestros cabellos sin que lo consienta la voluntad de mi Padre». Su vida es un continuo diálogo con Dios, en su inmediata presencia. Ése fue su sublime destino. Cada hombre, al inicio de su vida, tiene un sendero único, marcado y hecho para él. Quien no lo encuentra, hace de su existencia un extravío; Kierkegaard lo encontró; se le mostró estrecho y rebosante de obstáculos, pero caminó por él con destreza y reciedumbre hasta llegar a ser la individualidad que la Providencia le tenía preparada.

¿Tiene Kierkegaard algo que decir al hombre actual? ¿Puede orientarle de alguna manera? Desde luego que sí. Tuvo una inteligencia excepcional y esmerada formación; esto, unido a unas peculiares condiciones personales y familiares, dio lugar a una elaboración e interpretación del mundo verdaderamente extraordinaria. Es difícil que cualquier lector de Søren no se vea aludido o interpelado por alguna vivencia, pensamiento o experiencia suya. Domina a la perfección la Sagrada Escritura, que cita con facilidad asombrosa. Conoce la cultura griega, tanto la tragedia antigua como la filosofía posterior, centrándose en torno a la figura de Sócrates. Maneja con agilidad la Patristica desde los Padres griegos, pasando por San Agustín hasta San Bernardo. Estudió a fondo teología dogmática e historia de la Iglesia, especializándose en el período de la Reforma que afecta especialmente a Alemania y Dinamarca. Capta el contraste que se establece entre la visión inmanente del Renacimiento y la trascendente de la Reforma. Lutero es, naturalmente, un punto básico de referencia. Conoce a fondo la filosofía y literatura modernas. Se enfrenta al Idealismo, que nace en Kant y se desarrolla en Fichte, Schelling y, sobre todo, en Hegel. Le entusiasma la dogmática de Schleiermacher, aunque detecta con claridad su fallo: diluir lo finito en lo infinito. Para mejor servir a los hombres de su tiempo, se embebió del Romanticismo, conociendo muy bien a Goethe, pero también a Shakespeare y a Cervantes. Se tomó en serio los

movimientos sociales, políticos y científicos de su tiempo como manifestaciones del espíritu del momento: la Revolución Francesa, el positivismo, el materialismo, el socialismo, el auge de la ciencia...

Por otro lado, en el plano individual, vivió un ambiente familiar profundamente religioso, pero lúgubre y tenebroso. El sentido del pecado, la profundidad de la culpa y el sufrimiento de Cristo eran los ideales que vivía aquella familia luterana. La pobreza de sus antepasados, la abundancia posterior, la melancolía del padre, las desgracias familiares, su singular constitución psicofísica, dieron lugar a una atmósfera muy peculiar en la que dio sus primeros pasos nuestro filósofo.

Estas dos vertientes unidas: su formación religiosa, filosófica y literaria y su idiosincrasia personal y familiar, dieron lugar a una portentosa síntesis de la que emanó una excepcional visión del mundo y de la vida; en ella florece una pléyade de ricos y variados problemas. Problemas de relación entre el humanismo y el Cristianismo; hasta qué punto es conciliable la visión inmanente de la vida con la visión trascendente; la irreductibilidad del cristianismo al mundo; la relación entre estética y religión, entre estética y ética, entre ética y religión, entre la actividad profana y la sagrada, entre la religión y la filosofía, la razón y la fe... Problemas específicamente religiosos como la necesidad de la Encarnación, la naturaleza de Cristo como Hombre-Dios que realiza la unión de lo temporal y lo eterno, lo humano y lo divino; la aplicación de la Redención, la paradoja de la fe, el misterio del pecado original, la naturaleza misma del pecado, el arrepentimiento, el perdón, la repetición o recuperación en la fe para la eternidad de lo que hemos perdido definitivamente en la temporalidad, la providencia divina, la confianza en Dios, la obediencia en la fe, el temor de Dios, el equilibrio entre la gracia y el esfuerzo humano en orden a la salvación, la presencia de Dios, las formas de vida cristiana como el monacato o el celibato... Problemas estrictamente metafísicos como el valor ontológico del individuo, el concepto de existencia, la inoperancia y vanidad de la especulación en sí misma sin relación a lo existente, el valor de la subjetividad frente a la objetividad, la relación entre la realidad y la posibilidad, la finitud y la infinitud, la eternidad y la temporalidad; la verdad como subjetividad, el valor de lo ideal, el postulado de lo incondicionado, la religación del hombre con el absoluto, la dialéctica, el instante como irrupción de lo eterno en lo temporal... Problemas psicológicos como el de la angustia, la culpabilidad, el humor y la ironía, la interioridad reflexiva, la conciencia, la comunicación tanto directa como indirecta, la libertad, la melancolía, la pena, el sufrimiento, el dualismo alma-cuerpo, su difícil conciliación, la estructura del espíritu, la psicología del amor, la seducción... Problemas éticos como la responsabilidad, la libre elección, los deberes matrimoniales y su conciliación con la vida estética-

ca, el salto que supone la decisión ética... Problemas sociorreligiosos como la decadencia de la cristiandad a lo largo de la historia, la imposibilidad de un Estado cristiano, la renovación del cristianismo, la mundanización de las Iglesias, el poder de las masas, las democracias asamblearias, la necesidad de individuos privilegiados para guiar a la sociedad..., todo un elenco de problemas a los que Kierkegaard dedica su vida entera.

Ante este panorama, no es extraño el juicio que emite Jaspers: escribir sobre Kierkegaard es una misión poco menos que imposible; no se le puede esquematizar, desborda cualquier planteamiento; es inclasificable..., es único. Pero aunque sea a tientas y a sabiendas de que la misión va a ser incompleta, es preciso emprenderla para hacer partícipes a otros del legado incomparable que uno ha tenido el privilegio de disfrutar.

¿Qué pretendo hacer en este libro? Ante la ingente tarea que se me iba desvelando a medida que avanzaba en el estudio de Kierkegaard, vi claro que su vida, sus determinantes familiares y religiosos ocupaban tal magnitud que bien merecía la pena hacer un estudio independiente respecto al de su pensamiento. Ambos aspectos hubieran desbordado los límites de una sola obra, so pena de dejar menguados los dos. Por eso me decidí a hacer una monografía que abordase a fondo la vida de Kierkegaard no sólo analizando sus acontecimientos personales y familiares, sino haciendo ver toda la gama de reflexiones psicológicas, filosóficas, religiosas y existenciales a que daban lugar esos mismos acontecimientos. Cualquier hecho, por pequeño que fuese, podía dar lugar en Kierkegaard a una honda reflexión. Su vida fue rica en experiencias vitales: la pobreza de sus ascendientes, el súbito enriquecimiento de su padre, la tradición religiosa luterana de su familia; el ambiente lúgubre de su educación cristiana, el agudo sentido del pecado, la proclividad de lo sexual hacia lo pecaminoso, la melancolía paterna extensiva a todo el hogar, el silencio y ausencia de la madre, las muertes prematuras de la mayoría de los miembros de su familia, la excesiva inclinación a la interioridad, la visión pesimista de la vida, el sentido de la llamada divina, las complejas relaciones del noviazgo, el rechazo del ministerio sacerdotal, la entrega a la actividad de escritor como forma de expiar sus pecados, el choque frontal con la autoridad eclesiástica, la falta de un oficio o profesión, el aislamiento social, el enfrentamiento con los medios de comunicación, la crítica a la sociedad y a la Iglesia oficial... En torno a estos hechos fraguó el pensamiento de Kierkegaard. Trato de hacer ver la relación intrínseca entre ambas cosas. En mi próximo libro trataré de manera independiente ese mismo pensamiento con su propia estructura interna. He intentado también en este trabajo que aparezcan las líneas fundamentales que dan unidad

y coherencia tanto a la vida como al pensamiento de Søren. Para ello, he seguido un orden cronológico de acontecimientos desarrollando a la vez las etapas de evolución tanto de su pensamiento filosófico como de su religiosidad.

Como verá el lector, desarrollo el libro en primera persona, es decir, poniéndome en lugar de Kierkegaard, salvo en los dos últimos capítulos que son una reflexión más personal por mi parte. Esto ha tenido muchas ventajas, como una mejor identificación con él, un estilo y comunicación directa que reflejan de modo inmediato el alma de Kierkegaard; existe también un inconveniente: que no se sabe muy bien cuándo habla Kierkegaard y cuándo yo, aunque con frecuencia cito muchos textos suyos entrecomillados. Pero lo que he intentado ha sido hacer lo más plástica posible la vida y el pensamiento de Kierkegaard y para eso sirve mejor ese método. En todo caso, querido lector, yo deseo que este libro sea para ti una invitación para que llegues a Kierkegaard mismo; sólo pretendo introducirte en su pensamiento.

CAPÍTULO I

AMBIENTE FAMILIAR Y EDUCATIVO:

LA INFLUENCIA DEL PADRE

1. El medio familiar y patrio

Hay ideas que sólo pueden brotar en un cierto suelo y crecer en un determinado clima. La relación entre el medio físico y la aparición de determinadas ideas no es algo que esté claramente determinado, pero es evidente que ambas cosas guardan entre sí una relación de idiosincrasia y conveniencia. Max Scheler dirá que la aparición de un valor, en un determinado tiempo y lugar, no se debe a la casualidad ni a la generación espontánea; ese valor ha tenido que ser preparado y añorado por muchas generaciones que han luchado por él. Se necesita tiempo, paciencia y madurez para descubrir, amar y recibir un don valioso que anhelamos. Y el escenario donde aparece ese don son los hombres y la tierra.

Resulta difícil imaginar la austera mística de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa en un frondoso y cálido paisaje tropical. ¡Qué abismo entre éste y la áspera meseta castellana! ¿Se podría pensar la dulzura de San Francisco de Asís o de San Felipe Neri en las tierras heladas de Alaska o Siberia? y ¿qué decir de un Sócrates desarrollando su dialéctica en la selva africana? En cambio, sí es congruente la sequedad y dureza del sentimiento del deber en Kant con las inhóspitas tierras que bordean el Báltico. También Nietzsche se quejaba de la atmósfera fría y brumosa de Alemania y los pueblos del Norte de Europa; sobre todo después de conocer el calor, la transparencia y la claridad del Mediterráneo; aquélla le inspiraba dureza de vida y sentimiento de caos; éstas, en cambio, le incitaban a la alegría, al gozo y al sentido de la medida.

Puede que algo de esto suceda con mis ideas y mi destino. Es posible que mi forma de ser esté determinada por mi tierra. «El Norte es la parte menos favorecida del mundo. Lo vemos en dos cosas: en primer lugar, en la inclemencia del clima que hace imposible esta despreocup-

pación por la subsistencia que se ve en los países cálidos. Éstos llegan más fácilmente a una idealidad filosófica en la que no entran cálculos para ganar dinero. La especulación filosófica en los primeros filósofos griegos fue desinteresada. En cambio los pensadores del Norte han traficado con la filosofía a la manera sofista, cobrando como profesores y sirviéndose de ella para situarse socialmente. En segundo lugar, se muestra también en el prosaísmo típico de los pueblos del Norte que falsean la condición femenina poniendo a la mujer en puestos de lucro y haciéndola trabajar en cosas útiles; de este modo la han privado de su verdadero ser que es encanto, entrega, lujo, compañía, adorno...»¹.

Dinamarca es uno de esos países del Norte, duro para vivir, pequeño y aislado políticamente. ¡Cuánto lamento yo esta lejanía de mi país, que le sitúa al borde de la civilización europea: nación pequeña, con lengua diferente a la de las grandes naciones europeas! Su retraso político y económico, consecuencia de su política desafortunada de neutralidad armada durante la era napoleónica, no le ha ayudado a despertar en el exterior el respeto por los logros daneses en las ciencias y en las artes. Esta debilidad se refleja en el interior por una concentración malsana de talento y riqueza en Copenhague, que, a pesar de todo, conserva las características mezquinas de una ciudad crecida alrededor de un mercado. El predominio de la cultura alemana no ha hecho más que reafirmar el estado de inferioridad de mi país y, en el trasfondo, ha estado latente la amenaza constante de Prusia, cuya ambición no se limitaba a la infiltración cultural, sino que estaba lista para tomar la forma concreta de un ataque sobre el territorio nacional².

Pero Dinamarca es también un país rudo y pobre. Especialmente fuera de Copenhague, la lucha por la vida, el conseguir el pan de cada día, se desarrolla a veces en condiciones casi inhumanas, en una tierra llena de brezos y de dunas. Mi familia procedía de la Jutlandia occidental, región caracterizada por la perseverancia, testarudez, ingenio y humor, pero también por la inclinación a la melancolía y al hastío de la vida de sus gentes³.

¹ KIERKEGAARD, Soren, *Journal (Extraits)*, vol. V (1854-55), París, Gallimard, 1961, pp. 157-158. Como este *Journal* va a ser citado constantemente, para simplificar lo citaré con la palabra castellana *Diario*, seguida del número romano que corresponda a su volumen y a continuación el número de página, entendiendo que se trata siempre de esta edición francesa cuya estructura puede consultar el lector en el apartado de la Bibliografía cuando crea oportuno.

² COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 16-17.

³ HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 38.

Dentro de esta región de Jutlandia, la parroquia más pobre era Saedding, la patria de mis antepasados; pero esa pobreza no impedía, sino que más bien acrecentaba, la vivencia de un cristianismo vivo y austero, típico de nuestra religión luterana. Cuando, después de la muerte de mi padre, llegué en peregrinación a esta tierra, me quedé vivamente impresionado de ella; «me pareció éste un lugar propio para desarrollar espíritus fuertes: aquí es todo desnudo, velado, no hay lugar para diversiones ni sitio para esconderse ni ocultar la conciencia. No caben los pensamientos distraídos y la conciencia se estrecha sobre sí misma. Aquí sí que se puede expresar a fondo el grito del salmista: ¿Dónde me esconderé de tu vista?» *Salmo 139, 7⁴*.

En aquella parroquia, mi abuelo, Peder Christensen Kierkegaard (1712-1799), vivía del arriendo de una granja con la que sacaba adelante a su pobre y numerosa prole. Tuvo nueve hijos, uno de los cuales, Michael Pedersen (1756-1838), que fue mi padre, guardaba durante su niñez un rebaño de ovejas que abastecía al mercado que tenía un tío suyo en Copenhague. La vida de aquel joven pastorcillo era extremadamente dura y solitaria. Padecía hambre y frío; la soledad y el desamparo oprimían dolorosamente su alma. Un día, en su desesperación, subió a una colina y, puño en alto, blasfemó contra Dios que le había dado una existencia tan miserable. Aquello fue algo horrible que marcó su destino y el de mi familia. Aún tenía este hombre ochenta y dos años y lloraba amargamente al recordar aquel suceso. Su alma quedó entonces invadida de una profunda melancolía y temor de Dios. Sintió que aquello era una maldición que habían de pagar él y sus descendientes.

A sus once años, renegando de aquella vida infrahumana, mi padre vino a Copenhague a la vera de su tío Niels Seding, que le instruyó en su oficio de comerciante y le preparó para los negocios. El muchacho, de gran inteligencia, aprendió rápidamente y fue prosperando hasta alcanzar una ingente fortuna, cuando a su alrededor no había más que comerciantes arruinados en una difícil situación económica.

Gracias a esa prosperidad material pude yo recibir luego una herencia que me permitió dedicarme a pensar y escribir sin preocupaciones por mi subsistencia. Pero a medida que mi padre crecía en años y su fortuna se engrosaba, pensó que Dios le concedía vida y riquezas para situarlo bien alto y luego dejarle caer repentinamente.

Pasado un tiempo, se casó por primera vez con Kirstine Nielsdatter Royen, de la que desgraciadamente enviudó a los dos años y sin descendencia. A los trece meses del fallecimiento de esta su primera mu-

⁴ *Diario*, I, 218.

jer, se casó de nuevo, el 26 de abril de 1797, con mi madre, Ana Sørensdatter, que había sido su antigua sirvienta. De este matrimonio tuvo siete hijos, el primero de los cuales, mi hermano Peter Christian, futuro obispo, nació el 7 de septiembre de ese mismo año; es decir, entre la boda y el nacimiento apenas habían transcurrido cinco meses; el niño había sido, por tanto, concebido fuera del matrimonio. O sea, que al antiguo pecado de la maldición se añadía ahora este otro de naturaleza carnal que gravaría su conciencia intensificando su temor y sentimiento de culpa. La religión luterana, en vez de ayudarle a olvidarse de sus faltas en el acogimiento divino del perdón, le fue hundiendo en la obsesión del pecado.

Estos acontecimientos fueron marcando la vida de mi padre. La estricta noción de pecado, unida a una ferviente espera de la gracia redentora, encuadraban muy bien con su temperamento austero. Pertenecía a la Cofradía de los Hermanos Moravos, de la que era muy devoto y en la que destacaba por su religiosidad y ayuda a los necesitados; esta asociación centraba su espiritualidad en los sufrimientos de Cristo, en los dolores de su pasión y muerte; mostraba sólo al varón de dolores. Sin embargo, también hacía hincapié en el amor de Dios y su Providencia omnipotente; pero todo esto no lograba traer la paz a aquel hombre atormentado que ocultaba su silenciosa desesperación. En esta asociación conoció al consejero de justicia, Johannes Bösen, cuyo hijo, Emil, sería luego el único amigo íntimo que yo he tenido.

Como cabeza de familia, mi padre marcó el hogar con el sello de su autoridad, melancolía y sentido religioso. Esto ofrecía un gran contraste con mi madre. Si él tenía rasgos marcados, silueta sólida y fuerte personalidad, ella era una mujer recatada y sencilla, llena de ternura por sus hijos; apenas sabía leer y nunca llegó a escribir. Era un gran contraste el que ofrecían los dos⁵.

Yo fui el último de los siete hijos; nací en Copenhague el 5 de mayo de 1813 y fui bautizado a los pocos días en la iglesia del Espíritu Santo. Físicamente, nunca he sido robusto y he atribuido mi frágil constitución a que mis padres eran muy mayores cuando me engendraron: mi padre tenía 56 años y mi madre 45. Además, nací jorobado y con una pierna más larga que la otra. Esto, unido al hecho de ser el más pequeño, me dio muchos privilegios en el seno de mi familia, pero, sobre todo, en el corazón de mi padre. Entre los dos surgió una mutua simpatía. Según me han contado, yo debía ser muy ingenioso de pequeño y ello me hizo ser el centro de las atenciones y la alegría de la familia.

⁵ BILLESCOV JAMSEN, F. J., «La vie et l'oeuvre de Søren Kierkegaard», en *Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard*, París, Éditions de l'Orante, 1975, vol. I, 1984, p. XII.

La personalidad de mi padre fue marcando poco a poco aquel hogar. Su vivencia cristiana estuvo determinada por una visión lóbrega del cristianismo que se centraba no en el amor y perdón de Dios, sino en el dolor de Cristo agonizante que, en su total desamparo, grita a su Padre: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». En esa línea fuimos educados sus hijos. Bien pronto recibimos el bautismo y la confirmación. Mi familia era devota y asistente de la iglesia del Espíritu Santo. Allí fui yo bautizado, mis hermanos recibieron la primera comunión y varios de ellos fueron confirmados. Más tarde, mi padre escogió por confesor a J. P. Mynster, vicario de la iglesia de Nuestra Señora, el cual confirmó a mi hermano Peter en 1821 y a mí en 1827. Después del bombardeo de la iglesia del Espíritu Santo, llevado a cabo por los ingleses en 1807, mi familia se hizo feligresa de la iglesia de la Trinidad, donde oía asiduamente la predicación de Mynster; los sermones de éste, llenos de noble humanidad, fueron calando paulatinamente en mi padre que le tomó por confesor, llegándole a profesar auténtica veneración. Cuando, más tarde, este pastor luterano llegase a ser Obispo de Seeland y Primado de Dinamarca, yo entré en conflicto con él, aunque guardé cautela y prudencia en recuerdo de aquel amor reverencial que mi padre le profesaba.

Mi padre nos inscribió en la escuela Borgerdyd, de gran reputación. Fui asiduo alumno de esta institución privada desde la clase preparatoria hasta el bachillerato (1821-1830). Creo que empecé los estudios demasiado joven. Según me han contado, parece que era un alumno estudioso, de espíritu vivo, sin llegar a ser brillante; eso sí, yo gastaba bromas a mis superiores y hacía muchas fechorías a mis compañeros. Me gustaba meterme con los que eran más fuertes que yo y no paraba hasta hacerles llorar. Empleaba toda mi astucia en maquinar trampas y les ponía apodos que luego me acarreaban serios perrazos⁴. Por eso, en la escuela creo que se me tenía respeto, pero no cariño. Solía mantenerme en los primeros puestos de la clase, no por motivación o interés, sino por dar gusto a mi padre. Creo que mis profesores no estaban muy seguros de que yo dedicara algún día mi talento y curiosidad a fines serios y constructivos. El rector de la escuela, Michael Nielsen, hombre severo y competente, fue para mí un modelo de auténtica autoridad; me enseñó latín a fondo y creo que yo respondía a las pautas de su instrucción. Los resultados del bachillerato fueron: «laudabilis» en latín, hebreo, religión, aritmética, geografía y alemán; «prae ceteris» en composición danesa, griego, historia y francés.

* *Ibidem*, p. XIV.

Esta formación llegó a desarrollar en mí una potente imaginación. Yo siempre he estado agradecido a esta enseñanza en la escuela, que se adecuaba perfectamente a mis inquietudes. La gran autoridad de la gramática latina y la majestad de la regla desarrollaron en mí nuevos proyectos; me satisfacía sobre todo la gramática griega, hasta tal punto que leía en alto la obra de Homero para gustar más el ritmo del verso. El profesor de griego, Fr. O. Lange, explicaba la gramática griega de manera un tanto filosófica. Cuando aprendí que el acusativo, por ejemplo, significa prolongación del acto en el espacio y el tiempo y que el caso depende no de la preposición sino de la relación establecida, todo se ensanchaba ante mis ojos⁷.

De toda esta formación yo tengo ahora el mejor concepto. «No deja de ser extraño que siempre sean las mismas cosas las que nos tienen ocupados en todas las edades de la vida. Nunca podemos pasar de ese límite, más bien retrocedemos. Cuando yo tenía quince años, escribí en la escuela con muchísima unción sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el concepto de fe y el significado de los milagros. Para el examen final del bachillerato redacté una disertación sobre la inmortalidad del alma que el maestro leyó en voz alta en clase y que me valió una distinción extraordinaria. No he podido dar luego más argumentos de la inmortalidad de los que di entonces ni superar su alto contenido. Aquél y otros trabajos los arrojé al cesto de los papeles. ¡Qué desgracia! ¡Cómo me servirían ahora! Mi consejo a los padres y maestros es que recomienden a los chicos que no destruyan los trabajos que hicieron a los quince años. Aconsejar esto es lo único que puedo hacer en favor de la humanidad»⁸.

Pero bajo esta brillante capa de cultura y vivacidad, mi verdadera educación se fraguaba en un plano más profundo, que pasaba inadvertido y que tenía a mi padre por mentor. Yo era consciente de no ser un niño como los demás. La casa paterna no me ofrecía distracciones y, como no salía nunca, me habitué a ocuparme de mí mismo y de mis propios pensamientos. Mi padre era un hombre seco y severo, pero seco sólo en apariencia, pues bajo ese manto de sayal ocultaba una ar-

⁷ *Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, en *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, París, Éditions de l'Orante, 1975, vol. II, p. 319. Casi todas las obras de Kierkegaard serán citada en esta edición francesa cuya estructura puede ver y consultar el lector en el apartado de la Bibliografía. En adelante y para abreviar, citaré las obras de Kierkegaard del siguiente modo: primero la obra concreta de Kierkegaard en castellano seguida del número romano correspondiente al volumen de esta edición francesa y, a continuación, la página. Cuando se cite alguna obra de Kierkegaard que no corresponda a esta edición, se hará con el título en castellano y en su correspondiente año, editorial, etc.

⁸ «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, pp. 34-35

diente imaginación que no se pudo apagar ni siquiera en su vejez. Cuando yo le pedía permiso para salir, lo más frecuente que tenía que oír era una rotunda negativa. Pero a veces, a modo de compensación, me invitaba a un largo paseo. Yo elegía el lugar, que solía ser un castillo al que llegábamos atravesando calles y parques. Mi padre iba describiendo todo lo que encontrábamos al paso, saludábamos a los transeúntes y, a veces, el ruido de los carroajes, con su gran estrépito, ocultaban su voz. Los resultados de estos paseos, pero sobre todo de las conversaciones habidas en ellos, eran muy atractivos. Yo era sometido a aquel fuego imaginativo que me inflamaba y me hacía llegar a la extenuación; cualquier deseo mío era motivo para describir un drama imaginario; en el curso de la conversación me parecía ver salir al mundo de la nada como si mi padre fuera Dios y yo su predilecto Benjamín⁹.

Pero este aislamiento físico y psíquico hizo de mí un niño especial; yo no era como los demás chicos y este sentimiento me acompañó desde mi más tierna infancia. Esta diferencia, lejos de causarme placer, me oprimía y me ha hecho sufrir durante toda mi vida. Me sentía como un niño inmerso en un mundo de grandes dolores que no podía olvidar. No tuve juguetes como los demás niños y, falto de ellos, los suplía con la fantasía. «Pienso todavía con imaginación en una bobina que tuve durante mi niñez; fue el único juguete que tuve y no conocí una cosa más interesante; tanto que no me era permitido jugar con ella todo lo que yo quería, sino sólo en los ratos libres; tenía más atractivo que todos los juguetes del mundo juntos»¹⁰.

Como niño, fui ya un viejo..., pues crecía en edad pero no llegué a ser joven. Esto es algo demencial: «Un niño que no llega a ser joven, un niño que ya era un viejo y que no llegó nunca a ser joven; ¡dura fórmula de un terrible sufrimiento! Pero, hecho curioso, cuando este niño llega a ser un viejo en años, tampoco es viejo. Porque, en la vejez, ser viejo como anciano no es lo mismo que ser viejo como niño»¹¹. Fui, pues, un niño viejo y un viejo niño; como Pascal, que tampoco parece haber tenido infancia. «No he tenido nunca la alegría de ser niño. Los suplicios que soportaba enturbiaban esa paz en que debe consistir la infancia, en que se tiene el poder, siendo aplicado, de agradar al padre; mi inquietud me hacía estar siempre fuera de mí mismo. Pero tengo la impresión de que, por desgraciado que me haya hecho mi padre, me ha llevado a experimentar, con relación a Dios, lo que es ser niño; y de que

⁹ *Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, III, p. 318, y *Diario*, I, 306.

¹⁰ *Diario*, I, 311.

¹¹ *Diario*, III, 129.

todo aquel despilfarro de la infancia ha tenido lugar para que yo lo viviera por segunda vez en mi relación con Dios»¹².

2. La influencia del padre

Mi vida ha tenido tres acontecimientos que la han determinado de modo definitivo: la influencia de mi padre, mis relaciones con Regina y el enfrentamiento que tuve con la Iglesia oficial, a cuya cabeza figuró primero Mynster y después Martensen «Si, abstracción hecha de mi relación con Dios, se me preguntase cómo he sido educado para ser el autor que he llegado a ser, he aquí mi respuesta: he sido educado por un viejo a quien doy gracias y por una joven a quien aún debo más; de ahí viene lo que sin duda debía ser posible en mi naturaleza: un ensamblaje de vejez y juventud, de vigor de invierno y de dulzura de verano; el primero me educó por su noble sabiduría; la segunda, por su amable atolondramiento»¹³.

El primer sentimiento que aflora en mi alma al mencionar a mi padre es el de la gratitud. «A mi padre le debo todo desde el principio. Ésta era la consigna que él me daba cuando, melancólico como era, veía mi melancolía: ama a Jesucristo»¹⁴. ¡Oh!, la creencia de que Dios interviene en el mundo, de que Él ayuda a cualquier hombre de tal manera que, en el fondo, este hombre sólo tiene que obedecer..., todo se verifica como decía mi padre. Es a mi padre a quien yo, humanamente hablando, debo todo. Él me ha hecho tan desgraciado como es posible serlo; ha hecho de mi juventud un suplicio sin igual; ha hecho que, en mi fuero interno, yo haya estado a punto de escandalizarme del cristianismo, o haya llegado a estarlo realmente... Y sin embargo, de todos los padres, el mío era el más amante y he tenido y tengo una profunda nostalgia de él. Me acuerdo de él mañana y tarde. Ahora todo se me hace claro; como una mujer cuando se queda embarazada se hace silenciosa y seria y se atiene sólo al niño, así yo me atengo a mi tarea que me resulta clara, que me llena del todo, viva una hora o cien años¹⁵. Mi padre me transmitió tesón y fuerza de voluntad para llevar a cabo la tarea emprendida. Sólo tenía un deseo, seguir adelante; cuando se interponía en su camino cualquier obstáculo o dificultad, le era necesario hallar el medio de salir de ésta; y, cuando había comenzado algo, nada le dete-

¹² *Diario*, III, 13-14.

¹³ *Diario*, III, 117.

¹⁴ *Diario*, II, 255.

¹⁵ *Diario*, II, 256.

nía hasta terminarlo. Si, asaltado por las dificultades, se fatigaba antes de tiempo, tomaba un recurso bien simple: se encerraba en su habitación, daba a todo un aire de fiesta y luego decía en voz alta: yo lo quiero. Él me enseñó que todo lo que se quiere se puede. La vida de mi padre no desmentía dicha teoría y esta constatación me llenaba de un indecible orgullo. Le era intolerable pensar que, teniendo voluntad de sacar algo adelante, no pudiera realizarlo. Su amor propio no era un deseo impotente; en efecto, cuando había pronunciado su energético «yo quiero», encontrándose disponible, nada le detenía en su carrera y, conseguido un objetivo, se planteaba enseguida la consecución de otro mayor; y así, lleno de entusiasmo, emprendía una nueva aventura. Su vida guardaba de este modo un aspecto un tanto fantástico y, a falta de viajes y paisajes, se contentaba con lo que yo tenía ya: una pequeña habitación con ventana¹⁶.

Pero este hombre de férrea voluntad era un desgraciado y portaba un secreto punzante. Aquella maldición de Dios, que hizo siendo un niño cuando cuidaba las ovejas, era algo que no podía olvidar. Creyó que él mismo y toda su familia serían malditos por esta blasfemia y en ese temor vivió y educó a sus hijos. Más tarde otro drama se ciñó sobre él, y fue el haber tenido relaciones con su sirvienta antes de casarse con ella. Pensó que el castigo del cielo caería sobre sus hijos; de ahí su melancolía que yo heredé especialmente: «Era una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo en el que el padre se contempla y, para el hijo, también el padre es el espejo en el que se ve a sí mismo tal como será algún día. Sin embargo varias veces se examinan uno a otro, y su trato diario muestra solamente la jovialidad de una conversación agradable»¹⁷. Mi padre arrojó el peso de su melancolía sobre mí haciéndome infeliz y arrebatando mi juventud. En mi ánimo se produjo un terremoto que cambió mi vida.

Pero entre nosotros dos no se hablaba de lo que ambos experimentábamos secretamente. En estas relaciones yo descubrí ocultamente todo lo que había en la vida de mi padre sin atreverme a saberlo del todo. Él era un hombre considerado, piadoso y austero; sólo una vez, estando borracho, dejó caer algunas palabras que me hicieron sospechar cosas horrorosas. Pero yo no llegué a saberlas del todo y no me atreví a preguntarle a él ni a ningún otro¹⁸. Y ¿quién puede juzgar a este hombre? «De internis neque Ecclesia judicat» (sobre los problemas internos de conciencia ni siquiera la Iglesia puede juzgar). «¿Me atreveré yo a

¹⁶ *Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, II, p. 322.

¹⁷ *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 185-86.

¹⁸ *Diario*, I, 336.

callar la falta?; pero, ¿cómo atreverme a denunciarla? Si Dios quiere hacerla pública, Él lo puede hacer, pero revelar yo esto ¿no es jugar a la Providencia?»¹⁹.

La melancolía de aquel anciano vino sobre mí como una carga, aunque con bastante elasticidad de espíritu por mi parte como para poder ocultarla; ella no me sometió aunque tampoco yo logré domarla, sino sólo soportarla. Padre e hijo vivíamos en una silenciosa desesperación. Echaré mano de un cuento para explicarme: un inglés, llamado Swift, fundó en su juventud una casa de locos donde entró él mismo en su vejez. Allí ingresaron también un padre y un hijo...; los dos con grandes dotes espirituales, cáusticos, sobre todo el padre. Los residentes de aquella casa encontraban en ellos una buena distracción, pues eran dos agudas inteligencias discutiendo. Algunas veces el padre, al ver a su hijo tan preocupado, se detenía ante él y le decía: pobre hijo, vives en la desesperación. Pero nunca le preguntaba por qué había llegado a ese estado, pues el padre tampoco salía de su silenciosa desesperación. «Padre e hijo fueron quizá los hombres más melancólicos. Al hijo, recordando más tarde estas palabras, se le llenaban los ojos de lágrimas, pues se acordaba de la emoción con que las decía el padre, con su lacónica voz. El padre se creía culpable de la melancolía del hijo y el hijo de la del padre, lo que impedía abrirse el uno al otro. Esta exclamación del padre era un escape a su propia melancolía que se decía más bien a sí mismo que a su hijo»²⁰.

En mi primera obra *La Alternativa*, mi pseudónimo, Víctor Eremita, estudia y se identifica con la figura de Antígona, adaptándola a la modernidad y a su propio caso. La Antígona griega, en la tragedia de Sofocles, sirvió de Lazarillo a su padre ciego. La Antígona moderna, que plasma y refleja el alma de Víctor Eremita, tuvo conocimiento del secreto de su padre mientras éste aún vivía, pero no tuvo la valentía de abrirse a él. Con la muerte del padre, se vio privado de la única oportunidad que le quedaba para liberarse de su secreto. En estas circunstancias, confiárselo a otro ser humano hubiera sido deshonrar la memoria de su padre. Por eso el significado de su vida consistió luego en consagrarse del todo a rendir honor a su padre, guardando un silencio absoluto día tras día y momento a momento. Antígona amó a su padre con toda su alma y este amor la lanzó desde su más profunda intimidad hacia la culpa paterna. Consecuencia de este amor fue que ella se sintió extraña entre los hombres y, en la medida que aumentaba el amor a su padre, iba notando con mayor intensidad el peso de su cul-

¹⁹ Diario, I, 373-74.

²⁰ Diario, I, 319-20.

pa. Sólo junto a su padre encontraba reposo. Es como si ambos hubieran cometido el mismo crimen y luego soportasen la pena hombro con hombro. Lo malo fue que ella no tuvo valor para comunicarle al padre su pena mientras éste vivía. A esto hay que añadir que estuvo siempre en contradicción con el ambiente que la rodeaba; ella tomó parte en todos los homenajes que el pueblo rindió a su padre y, sin embargo, todo ese entusiasmo fue el único cauce por el que Antígona pudo dejar que su dolor se desbordase. Nunca pudo quitarse a su padre de la cabeza, pero, ¡ay!, la manera con que él estaba allí era precisamente lo que constituía su doloroso secreto. No obstante, no se atrevió a dar rienda suelta a su pena porque temió que, si la hubiesen visto sufrir de ese modo, todo el mundo podría haber sospechado algo de su secreto, y esto hubiera sido para ella un nuevo capítulo de dolor²¹.

Pero llegará el momento en que ese muchacho joven tomará la culpa de su padre y la hará suya por propia decisión. Y al hacer eso se elegirá a sí mismo y marcará de modo libre y consciente su propio destino. El mismo padre lo sospecha: ¿quién sabe si, después de todo, no he ejercido sobre él una influencia mala? Dios sabe cuánto le cuido, pero ese pensamiento no me tranquiliza. Entonces pienso: llegará un momento en su vida en el cual también madurará su espíritu en el instante de la elección; entonces se elegirá a sí mismo; entonces se arrepentirá también de la culpa que, a través de mí, puede pesar sobre él. Es hermoso que un hijo pueda arrepentirse de la culpa del padre; sin embargo, no lo hará por mí, sino porque sólo de ese modo puede elegirse a sí mismo. ¡Que pase entonces lo que tenga que pasar! A menudo, lo que se cree lo mejor tiene para un hombre las peores consecuencias; pero todo esto no es nada. Puede serle muy útil a mi hijo, y me esforzaré en ello, pero sólo por él mismo puede alcanzar la cúspide²².

A pesar de todo esto, ¡qué peligroso es tener un hijo pequeño al que se hace expiar la propia culpa! Ningún maestro vale seguramente tanto para nosotros como el ejemplo de los niños, pero no es menos cierto que un padre corre frecuentemente el riesgo de equivocarse con esa enseñanza infantil. «Tener al lado un ser inocente en quien se descarga el propio fardo existencial y, a pesar de todo esto, exigirle no sólo obediencia sino incluso amor; tener alrededor de sí a alguien contra quien no se cesa de tener razón, ¡qué peligro!»²³.

²¹ «Repercusión de la tragedia antigua en la moderna», *La Alternativa*, III, pp. 152-153.

²² «Estética y ética en la formación de la personalidad», *La Alternativa*, IV, p. 196.
²³ *Diario*, I, 345.

En mi familia comienzan a aparecer una serie de desgracias cuyo sentido se busca en ese secreto paterno que impregna el ambiente del hogar. La muerte prematura de la mayoría de mis hermanos es interpretada como una manifestación de la cólera divina. Michael murió a los 11 años, en 1819, seguido de Kirstine, a los 33, en 1822. Después murieron Nicoline a los 24 años, en septiembre de 1883, y Petrea a los 33, en diciembre de 1834; en ese período entre 1833 y 1834 murió también Niels Andreas, en septiembre de 1833, a los 24 años, y mi madre falleció en julio de 1834, sin que yo, que estaba pasando unos días de descanso en Gilleleje, pudiera verla por última vez y asistir a su entierro. Así, de los siete hermanos, sólo quedábamos vivos el mayor, Peter, y yo. Y Peter, en el mes de septiembre de 1834, estuvo gravemente enfermo de fiebre tifoidea; casado en octubre 1836, perdió a su primera mujer, Else-Marie, en julio de 1837²⁴. Después de esta desgracia, pensamos los tres supervivientes, mi padre y nosotros dos, que alguna falta pesaba sobre nuestra familia y que, en consecuencia, el castigo divino había descendido sobre ella. Yo estaba convencido de que no sobrepasaría los 34 años, puesto que ninguno de mis hermanos había superado esa edad. Además, Cristo había vivido 33 años, justo el tiempo que se toma como patrón de medida de una generación. Por consiguiente, me extrañaba que tanto Peter como yo sobrepasáramos esa edad; por eso, al cumplir los 34 años consulté minuciosamente mi fecha de nacimiento en los archivos por si hubiera habido algún error. De ahí que en 1831, extrañado de esa situación, escribiera aquel informe titulado *Papeles de un hombre todavía vivo*²⁵.

En cambio, mi padre fue longevo; pero esa ancianidad fue interpretada también en clave de castigo divino, pues creíamos que le era otorgada para ver morir a sus hijos. «Así llegué a darme cuenta de que la gran edad de mi padre no era precisamente una bendición divina, sino más bien lo contrario; que los dones intelectuales eminentes de nuestra familia se nos habían dado para su extirpación. Sentí entonces cómo el silencio de la muerte se expandía a mi alrededor y mi padre apareció ante mí como un ser desgraciado que nos sobrevivía a todos, como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Un pecado debía pesar sobre la familia entera, un castigo de Dios planeaba sobre ella haciéndola desaparecer. Sólo raras veces encontraba sosiego en las consolaciones de la religión que nuestro padre nos había inculcado y que nos invitaba a perder todos los bienes de este mundo para que se nos abriera otro mejor; temíamos que desaparecer hasta en nuestras últimas hue-

²⁴ BILLESKOV JAMSEN, F. J., *op. cit.*, I, p. XVIII.

²⁵ BRUN, J. «Introduction», en *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, *op. cit.*, I, p. LIII.

llas para poder volver a encontrarnos. Me quedé desgarrado, sin esperanza de ser feliz en la tierra, es decir, de tener aquello que hace la felicidad humana: patria, larga vida, buen porvenir, continuidad de familia. Pensé que viviría poco tiempo; sólo la riqueza intelectual era mi consuelo; las ideas, la alegría y los hombres me eran indiferentes»²⁶.

Mas tarde, mi pseudónimo Johannes Climacus elaborará esta experiencia en *Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»* en forma de visión. Vi —dice—, a través del follaje, a dos personas, un viejo con cabellos blancos y un niño de diez años. Los dos, vestidos de negro, estaban sentados cerca de una tumba en la que hacía poco habían enterrado a alguien y ello ocupaba sus pensamientos. La figura venerable del anciano tomaba un aire de solemnidad a la luz del crepúsculo; y, de vez en cuando, la emoción cortaba el diálogo en sollozos y suspiros. A través de la conversación, percibí que el niño era el nieto del anciano y aquel cuya tumba estaban visitando era el padre de ese niño huérfano. Al parecer, la familia se había extinguido ya que no nombraban a nadie y porque sobre la tumba estaban escritos los nombres de numerosos desaparecidos. El anciano le decía al niño: «Ya no tienes padre, ni madre, ni nadie que te mantenga, sino sólo a mí, un anciano de tanta edad, próximo a partir de este mundo; pero te queda un Dios en el cielo de quien procede toda paternidad y un nombre en el que se encuentra toda la salvación: el nombre de Jesucristo». El anciano se interrumpió un instante y dijo a media voz como hablando consigo mismo: «¿Cómo es posible? ¡Esta consolación se me ha hecho espantosa porque mi hijo ahora, en la tumba, está privado de ella! Entonces ¿para qué toda mi esperanza, mis cuidados, toda su ciencia? Su muerte, en medio de su extravío, vuelve mi alma de creyente incierta de su salvación, me induce a abandonar este mundo pleno de angustia y me hace buscar precipitadamente una certeza y preguntarme descorazonado por la suerte del niño superviviente». Luego volvió a hablar con el chiquillo y le dijo en un tono de voz que no olvidaré jamás: «Mi pequeño, no eres más que un niño y bien pronto te quedarás solo en el mundo; prométeme guardar fielmente la fe, en la vida y en la muerte, sin dejarte deslumbrar por espejismos aunque cambie la faz de la tierra; ¿me lo prometes?». Inundado de emoción, el niño cayó de rodillas, pero el anciano le levantó y le apretó contra su pecho. Debo decir que esta escena es la más emocionante de las que yo he sido testigo. Muchos verán en este relato una ficción, pero esta escena es lo que más me ha conmovido y transformado: un desventurado anciano, solo en el mundo, con un niño como único confidente de su pena y al que quiere salvar por encima de todo. Pero este anciano no podía sospechar la ma-

durez de espíritu de ese niño; su avanzada edad no le permitía ver la eclosión de esa madurez. Es bello ser un anciano patriarca viendo crecer sus retoños en varias generaciones; pero tener que calcular y sufrir la muerte de cada uno de sus vástagos es un destino aplastante²⁷.

En esta visión escénica, yo me identifico tanto con el hombre joven, a quien su anciano padre acaba de enterrar con terrible espanto, como con el niño ligado por la promesa sagrada, y siento simpatía por ese anciano asegurándole con una voz, entrecortada por los sollozos, que nunca olvidaré esa escena.

En toda esta compleja y dramática vida familiar, hay un hilo conductor al que como una soga de salvación nos agarramos igual que naufragos los miembros de mi familia: la fe en Jesucristo. Desde ella lo explicamos todo y a ella recurrimos de nuevo en nuestra lucha desesperada. «¡Cuánto le debo a mi padre! Yo sé por él lo que es el amor de un padre y, a través de éste, he tenido idea de lo que es el amor paternal de Dios que es la única cosa inquebrantable de la vida, el verdadero punto de Arquímedes»²⁸.

3. Una severa educación cristiana

Mirando retrospectivamente cómo fui educado, no puedo por menos que lanzar un grito de terror. «La singular severidad de mi educación me hizo sentir como si me hubieran colocado en un calabozo negro en el que no veía nada, donde penaba y sufría y de donde no podía salir por más esfuerzos que hiciera. Estando así, me vino de repente un pensamiento tan vivo como no lo había tenido antes, aunque tampoco me era del todo desconocido; pero hasta ese momento yo estaba agarrado a él sólo con la mano derecha y desde entonces también lo hice con la izquierda. Cuando ese pensamiento echó raíces en mí, me sentí mimado, como en los brazos de alguien, acurrucado; más tarde me hizo brincar como un saltamontes y crecer sano, lleno, contento, la sangre hirviendo, ágil como un recién nacido. Llevé este pensamiento hasta el final, empeñé en él mi vida, me até a él como a una camilla y, desde entonces, no me he detenido; su fuerza me ha mantenido»²⁹.

Pero éste fue el lado positivo que yo saqué de aquella terrible educación. He tenido que darme la vuelta como un calcetín para salir airosa.

²⁷ Post-scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», pp. 220-21.

²⁸ Diario, I, 217.

²⁹ Diario, I, 275.

so de aquel túnel. Y ¿quién era el inspirador de aquella pedagogía? ¡Quién iba a ser más que mi padre, no podía ser otro! Y esto comenzó muy pronto. Sé bien que mi padre tenía puestas en mí sus esperanzas y a tal efecto encaminaba mis pasos. Como muestra de su trato hacia mí, recuerdo un detalle muy significativo. Un día, estando a la mesa, volqué el salero. Apasionado y violento como él era, me echó una bronca tremenda tachándome de pródigo y otros epítetos parecidos. Para defenderme, le repliqué mostrándole cómo mi hermana Nicoline había roto una vieja sopera de gran valor y sin embargo a ella no la hizo el más mínimo reproche. Respuesta de mi padre: «Sí, pero aquélla era una pieza tan preciosa que no hacía falta ninguna regañina; bastante tenía ella con el sentimiento de haber destruido una cosa tan valiosa; en cambio, cuando lo que se rompe es una cosa insignificante, entonces es cuando hay que regañar». Hay un matiz de vieja grandeza en esta pequeña historia. ¡Qué curiosa esta irritación que no se atiene a la objetividad de los hechos, sino a la necesidad de dar rienda suelta a la propia agresividad! ³⁰.

Esto me hacía enfrentar a las arbitrariedades de los educadores y a fortificarme por dentro, tratando de no manifestar mis enfados y menos aún derramar lágrimas. ¿De dónde viene el que los niños, severamente educados, no lloren cuando se caen y golpean? De saber que si sus padres se enteran de la caída, encima les castigan. Y ¿por qué? Porque el dolor no es lo definitivo, sino el castigo. Y ¿de dónde viene el que una generación ya adulta, educada severamente en el temor de Dios, aguante tanto sin quejarse? De lo mismo, de creer que el dolor no es lo definitivo; lo último, lo definitivo y orientativo es la idea del castigo divino. Y ¿de dónde viene el que hoy, cuanto más favorecidos se ven los hombres en las cosas exteriores, más sufran al menor revés? De que no tienen una idea ética y elevada que actúe como algo último y orientativo ³¹.

Pero las cosas, llevadas a extremos por este camino, conducen a una exacerbación que resulta nociva para el desarrollo de un niño. Yo me quejo en este sentido de haber tenido una educación demasiado ideal. Entré en escena como un ingenuo; en mi simplicidad pensaba que se debe hacer todo lo posible para poner alerta a los hombres, advertirles que todo ser humano es incommensurable, que no debe haber nadie que malgaste su vida. El contraste fue brutal al ver que la mayoría de ellos llevaba una existencia inconsciente, vivida en la mediocridad y el despilfarro, presa de seductores y falsos líderes. Estos hombres estallarían

³⁰ *Diario*, IV, 34.

³¹ *Diario*, III, 149-50.

de risa si alguien viniera a recordarles que es un deber de todos mejorar el mundo. «¡Oh, amigo! —le dirían—, tú quieres ser reformador; no, eres demasiado joven para eso». Al que habla de ideales y de mejorar el mundo y llama a poner eso en práctica, se le toma por un ser ridículo. Aquí se ve el sentido profundo del anonimato y de la sociabilidad; la masa aplasta todo intento de mejora y pone en ridículo al individuo que, saliéndose de ella, intente mejorárla. Es terrible esta desesperación de los hombres que creen que el mundo está definitivamente perdido; de este modo actúan en él como en un gran incendio donde cada uno roba lo que puede y se guarece de los peligros. El cristiano en cambio piensa que el mundo está en el mal, ciertamente; pero, sin embargo no le abandona, sino que pone todo lo que está de su parte para contribuir a su mejora y al advenimiento del bien³².

Por eso, creo que uno de los mayores daños que se puede hacer a un niño es educarle en una concepción rigurosa y demasiado ideal de la vida y luego, con esa impronta inolvidable, arrojarle al mundo. Eso es peor que lanzarlo al desenfreno, porque por éste no se le perseguirá, por aquello sí. Producto de esta severa educación es que el muchacho creerá que los hombres son poco menos que familiares de los dioses y a continuación se le pone en medio de esta raza animal que es la sociedad: ved ahí un hombre que tendrá mucho que sufrir. Tendrá que soportar dos perspectivas imposibles de vivir. Porque, si mira hacia sí mismo, verá una infinita distancia entre su vida real y las exigencias del ideal; lleno de angustia tratará de esforzarse por mejorar y acortar esa distancia. Y, si mira hacia fuera, se verá por delante de los demás, pero esto se volverá contra él y los hombres pagarán con rechazo, insultos y persecuciones ese su trabajo interno de constante perfección. Si se contentase con hacer lo que hacen los demás, si no le importase Dios..., entonces tendría la estima, el amor y la diligencia de las gentes³³.

Pero este problema se agrava cuando a esa educación ideal se le añaden las exigencias cristianas. «El peor peligro para un niño no es que el educador o el padre sea librepensador o hipócrita. No, sino que sea devoto y temeroso de Dios; de forma que el niño perciba ese temor de su padre como una inquietud que oculta en el fondo de su alma, como si la piedad y el temor de Dios fuesen incapaces de darle la paz. El peligro es que el niño llegue por ello a la conclusión de que Dios no es infinito amor»³⁴. De ahí la problemática de educar a un niño en la verdad

³² *Diario*, II, 379-80.

³³ *Diario*, II, 192-93.

³⁴ *Diario*, III, 348.

completa del cristianismo. Este postula la conciencia de pecado como una realidad. La buena nueva es que el Dios de Jesucristo se reconcilia con los pecadores, carga con sus pecados y se hace amigo suyo; y esta noticia es tanto más dichosa cuanto más profundamente se ha sentido el poder del pecado y la pena del arrepentimiento. Pero el niño no tiene ninguna conciencia real del pecado. ¿Entonces qué? Pues pensará que Dios sólo aparece, se muestra y nos ama cuando ha habido pecado. Es como cuando un niño conoce al médico de su familia; ya puede éste mostrarse todo lo amable y cariñoso que pueda, que el niño percibe enseguida que hay trampa; y, sin que nadie le diga nada, rompe a llorar y trata de escabullirse; sabe muy bien a qué viene el médico; tiene que haber por medio heridas, curaciones, dolores... Por tanto, más vale que no venga por casa. Cuando se está realmente enfermo, se desea la presencia del médico, pero cuando se está sano, su idea resulta desagradable.

Por consiguiente, con el niño es necesario o bien omitir algo esencial al cristianismo o bien decírselo todo, en cuyo caso se inclinará a tener más miedo que confianza³⁵. Si se dice a un niño que es pecado romperse la pierna, se llenará de angustia y, por obsesión, estará seguramente más cerca de rompérsela; o creerá que es ya una falta el haber estado a punto de haberle ocurrido eso. Supongamos —como es mi caso— que no haya podido reponerse de esta primera impresión. Por amor a sus padres, cuya torpeza no quiere delatar, tratará de mantener el tipo. Pero este largo y silencioso esfuerzo tiene un precio. Cuando a un caballo se le hace llevar una carga demasiado pesada durante mucho tiempo, saca todas las fuerzas posibles, pero, al terminar el viaje, cae abatido. De igual modo nos ocurre a nosotros después de un excesivo y prolongado esfuerzo de espíritu. Esta equivocación respecto al pecado ocurre con relativa frecuencia y suele venir precisamente de los que quieren nuestro bien. Por ejemplo, un padre, después de que su hijo ha caído en el libertinaje, le insiste hasta la saciedad, para apartarle de ese camino, de que el instinto sexual es algo pecaminoso en sí mismo; olvida de esta manera que, aparte la diferencia entre él y su hijo, éste es aún inocente y, con esas instrucciones, induce a comprender mal este tema en el futuro. ¡Qué desgracia cuando, desde la infancia, ha sido uno instruido en estas ideas teniendo que luchar contra ellas a lo largo de toda la vida!³⁶.

Ésta es la dificultad de mi propia existencia. He sido educado por un anciano en la verdad del cristianismo con una severidad extrema; esto

³⁵ *Diario*, III, 348-49.

³⁶ *Diario*, I, 362.

ha transformado mi vida y me ha colmado de conflictos que nadie sabe. Hace falta un cierto desgaste antes de sentir la necesidad del cristianismo. Si éste se nos impone antes de tiempo, nos puede volver locos. Hay rasgos tan naturalmente propios de la niñez y de la juventud que hay que decir que es Dios quien los ha querido así. Niñez y juventud son categorías del alma. El cristianismo es espíritu. «Concebir la infancia exclusivamente bajo la categoría del espíritu es una残酷, es como matarla, y ésa no ha podido ser la intención del cristianismo. Y si éste es ahora desecharlo como un montón de pamplinas, es por haber educado a los niños así; éstos, al crecer, han tirado todo por la borda, lo que les traumatizó de pequeños y todo lo demás. Esta extrema severidad de educación no es frecuente; lo más corriente es una educación en la frivolidad; entre ambos extremos es infinitamente mejor el primero, aunque eso cercene la exuberancia y el frescor de la juventud. Es mejor haber sufrido esos tormentos en la infancia bajo la categoría del espíritu y después, un día, poder decir con plenitud de dicha y libertad: ahora sé lo que es el cristianismo, me atengo a él y él es todo para mí»³⁷.

Pero yo he pagado caro el tributo de semejante educación. Una vivencia a fondo de este tipo le lleva a uno a ser viejo teniendo un cuerpo joven. Sólo a mis treinta y cinco años, quizás por la amargura de los remordimientos, he aprendido a morir al mundo de tal modo que la felicidad es para mí la fe en el perdón de los pecados. Pero así, fuerte en el sentido espiritual, era demasiado viejo para enamorarme de una mujer... «Supongamos que un hombre tiene el coraje de la fe creyendo que Dios ha olvidado su pecado. De éstos no hay diez en cada generación, supongámoslo. Ahora todo está olvidado, nuestro hombre es un hombre nuevo. ¿No queda ninguna huella? ¿Puede ese hombre vivir con la despreocupación del joven? Imposible. Y justamente de ahí saco la prueba de que es un riesgo educar a un niño en el rigor del cristianismo, porque se le ofusca espantosamente su vida hasta los treinta o más años. ¿Cómo será posible que aquel que ha creído en el perdón de los pecados pueda a continuación tener bastante juventud para enamorarse en pleno sentido erótico...?»³⁸.

Pero el tema del amor es sólo una parte de mi alma afectada por esa severa pedagogía. La sensibilidad de un poeta, amaestrada por la verdad cristiana, se convierte en un terrible martirio. He tenido que renunciar al mundo y a los encantos que me mostraba mi temperamento poético. He renunciado al brillo de muchas situaciones para buscar la

³⁷ Diario, II, 232-233.

³⁸ Diario, II, 231-232.

experiencia cristiana y, aunque el mundo me hizo muchas insinuaciones, yo me negué a ellas en base a mi compromiso cristiano. Y el pago a esa renuncia han sido rechazos, persecuciones y burlas. La impresión que me ha transmitido esta educación, y contra la que he tenido que luchar con todas mis fuerzas, es la idea de que el cristianismo no ha hecho feliz al hombre; contra eso he tenido que enfrentarme día y noche, en un tremendo conflicto, envuelto en el manto de melancolía.

4. Desarrollo de la imaginación y la dialéctica

Con esta especial educación y los sufrimientos íntimos que habían entretejido mi infancia, llegué a la universidad. El 30 de octubre de 1830, después de obtener una buena calificación en el examen de bachillerato, comencé mis estudios universitarios, iniciando con ello un período crucial en mi evolución y desarrollo personal. Mi primer año en la universidad fue una ampliación de estudios de la enseñanza media. Las calificaciones que obtuve a final del curso fueron bastante buenas: «laudabilis» en latín, griego, hebreo e historia y «prae ceteris» en matemáticas elementales, filosofía teórica, filosofía práctica, física y matemáticas superiores. Tuve buenos maestros, como J. N. Madvig, que explicaba a Cicerón; P. C. Petersen, a Esquilo, Hagen Hohlenberg a los profetas menores; G. F. Ursin enseñaba astronomía; pero los mejores y los que más huella me dejaron fueron F. Sibbern, que explicaba psicología y lógica, y P. M. Möller, filosofía moral. Después de este primer año, en noviembre de 1831 me especialicé en teología. De 1831 a 1834 trabajé en historia de la Iglesia, especialmente la etapa de la Reforma, referida sobre todo a Alemania y Dinamarca, y también exégesis de la Sagrada Escritura y dogmática. A principios del verano de 1834, el teólogo H. L. Martensen, futuro Obispo y Primado sucesor de Mynster, me dio lecciones particulares sobre la dogmática de Schleiermacher³⁹. ¡Quién iba a decir que este hombre iba a ser la piedra de escándalo contra la que más iba a tropezar al final de mi vida!

Sin embargo, en aquellos tiempos, mi interés principal no era la teología; me había matriculado en ella por dar gusto a mi padre. Pero yo trabajaba durante estos años la literatura y la filosofía. Estudiaba con entusiasmo a Platón, a los románticos y a Shakespeare, así como a Hegel y a los hegelianos, aunque éstos me defraudaron por completo; Martensen, que había asistido a las clases de Hegel y había dado a conocer

³⁹ BILLESKOV JAMSEN, F. J., *op. cit.*, I, pp. XVI-XV.

a Schleiermacher en Dinamarca, tenía pretensiones de superar el hegelianismo, asegurando que él lograría reconciliar definitivamente la teología con las necesidades del hombre contemporáneo; pero toda su filosofía y teología se me cayeron como un castillo de naipes al percibir la incongruencia entre su pensamiento y su vida.

Fue ésta una época vital. Mi imaginación se desarrollaba a marchas forzadas, tanto por la dinámica de mi edad como por el ambiente familiar. Pero al mismo tiempo, vi aparecer en mí un sentimiento de lo súbito, de lo repentino, de lo imprevisto. Esto iba acorde con el idealismo típico de la juventud. Las edades susceptibles de instruirnos en la idealidad son la infancia, la adolescencia y la vejez; pero el hombre activo, el de negocios, el ama de casa atareada, no cultivan la idealidad, el sueño de lo grande y de lo bello. ¿Por qué? Porque están afanosamente ocupados en motivos finitos e inmediatos. Su vida queda entera atrapada en ellos. Lo cual prueba que la idealidad es una relación tangente a la realidad prosaica.

La infancia y la juventud son las épocas en que mejor se capta el ideal: «¿Cómo juzgas tu infancia y juventud? ¿Piensas que fueron fruilitud y extravagancia? ¿o que fue justamente entonces cuando tú captaste más cerca el ideal? Dime cómo juzgas tu infancia y te diré quién eres; debes ser consciente de cómo la juzgas para llegar a la sabiduría; porque ésta es juzgar bien la infancia y que tu vida exprese realmente ese juicio. La juventud es un gran y bello sueño, y el amor, el contenido de ese sueño»⁴⁰. ¿Por qué Sócrates amaba a los jóvenes? Porque veía en ellos un soplo de infinito, de idealidad, y eso es lo que él deseaba salvaguardar.

Paralela a la imaginación, se desarrollaba mi capacidad dialéctica; la había aprendido en buena escuela porque mi padre era un gran dialéctico también. Yo me quedaba admirado al ver cómo dirigía coloquios y conversaciones. Dejaba a su interlocutor que hablase cuanto quisiera; pero, con la primera réplica que hacía, cambiaba todo de repente, sin saber muy bien cómo ni por qué; lo que antes parecía claro ahora no lo era, lo cierto parecía dudoso, la opinión contraria se mostraba evidente. A mí todo esto me fascinaba; estaba atento a ver el resultado o conclusión final; pero ésta no llegaba nunca porque mi padre, con uno de sus golpes dialécticos, embrollaba en un momento lo que hasta entonces parecía tan claro⁴¹. A mí me atraía esto sobremanera y deseaba poseer el secreto de ese arte envidiable. Era como ver caer a los enemigos a los propios pies. Así fue comenzando a desarrollarse una de las pa-

⁴⁰ «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, p. 43.

⁴¹ *Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, II, p. 320, y *Diario*, I, 309-310.

siones más grandes de mi vida. Vi que Sócrates era un maestro inigualable en este arte y comencé a aficionarme a la lectura de Platón y otros filósofos.

Los estudios que hacia en la universidad me interesaban poco; yo permanecía extraño a aquel mundo e iba cultivando mis aficiones al margen de todo aquello. No hablaba con nadie de estas mis secretas aficiones; como una joven que está atenta a las cosas del amor; pero que no hablaba del suyo. Llevaba yo mi formación en secreto y al margen de los estudios oficiales de la universidad. Todavía no había soñado en ser filósofo ni consagrarme a la filosofía. Mi pasión era reflexionar, pero me faltaba una vuelta sobre mí mismo para adquirir una consistencia más profunda. Lo insignificante era importante para mí y podía llegar a ser punto de partida de especulaciones. No me importaban los resultados de éstas, sino las idas y venidas de la reflexión. A veces me extrañaba ver cómo, a pesar de puntos de partida tan diferentes en el pensamiento, se llegaba a un mismo resultado. Me gustaba ver y deshacer laberintos y a esto le dedicaba tiempo y energías; me encerraba en mi habitación y me decía a mí mismo: esto es lo que yo quiero. Había aprendido de mi padre que querer es poder y los hechos aún no me habían desmentido⁴².

⁴² *Ibidem*, p. 223, y *Diario*, I, 309-310.

CAPÍTULO II

CARÁCTER MELANCÓLICO:

«UNA ESPINA CLAVADA EN LA CARNE»

1. A la búsqueda de un ideal propio

Cuando una persona camina hacia su madurez, llega el momento en que rompe con sus padres y abandona el hogar para, más adelante, volver de nuevo a la casa paterna. Este círculo parece paradójico, pero es necesario para que el hombre se encuentre a sí mismo. El crecimiento lleva consigo rupturas con etapas anteriores y eso es doloroso, pero imposible de soslayar. Me percate de que Cristo no hace excepción a esta regla; en un momento determinado, se escabulle de entre sus padres y toma iniciativa propia a espaldas de ellos y a sabiendas de que su actitud iba a llenarles de amargura. Por si fuera poco, llega un momento en que se encara a los hombres y dice: «El que ama a su padre o a su madre... más que a mí, no es digno de mí». Así pues, hace una expresa invitación a abandonar la casa paterna. En mi caso, dejar el hogar me ha conducido, al mismo tiempo, a ser yo mismo y a vincularme personalmente a Dios con un lazo superior a cualquier otro.

Sin embargo, hay otro texto muy rico de la Escritura, complementario de los anteriores, que acaba de perfilar el problema que estoy tratando. Es la parábola del hijo pródigo. Es preciso abandonar la casa paterna llevando la herencia propia, malgastar ésta para tener que descubrirla de nuevo; y, después de todo esto, volver al hogar paterno hecho un hombre. Es decir, hace falta ponerse a prueba a sí mismo, fracasar y, aceptada la derrota, tener la valentía de afrontar un reencuentro que devuelva a las fuentes paternas que han de nutrir el resto de la vida. Pero el hijo pródigo que vuelve a casa ya no es el que era, es otro; no es el niño mimado de antes; es el hombre que vuelve al hogar para aprender a ser padre y a dar a otros la libertad y la herencia que él recibió del suyo.

Mi vida de estudiante dejaba que desear. Estudiaba teología y cumplía con mis deberes; pero mis verdaderos intereses estaban enterrados,

no aparecían al exterior. Llegó un momento en que yo necesitaba romper con toda aquella situación y hacer mi vida. Empecé a mostrarme como un estudiante despreocupado y poco cuidadoso de sus deberes. En la primavera de 1835 tenía que haberme presentado al correspondiente examen cuatrimestral, y no lo hice. Esto fue el colofón de la crisis en que venía debatiéndome el año anterior; mi vida, durante ese curso, estalló como una cáscara que se rompe en pedazos. Mi espíritu estaba inquieto, deseaba nuevas experiencias; mis personalidad tomó dolorosamente conciencia de sí misma y traté de buscar identificaciones y soporte en la literatura. El *Don Juan* de Mozart ejerció sobre mí una fascinación sensual; en cambio el *Fausto* de Goethe se me presentaba como la duda personificada. Estos dos personajes, Don Juan que encarna la sensualidad y Fausto que representa la duda, significaban para mí los dos paradigmas en que me estaba debatiendo.

Por otro lado, la teología que estaba estudiando se me mostró como una ciencia muerta que a nadie vivificaba. Los cristianos vivían de modo burgués un cristianismo flojo y sin compromiso; eso no podía satisfacer mis ideales; yo no quería componendas, quería un ideal vivo y comprometedor. Durante ese año de 1835 estuve dudando entre seguir haciendo teología o dedicarme a las ciencias naturales. A tal efecto pedí consejo a P. W. Lund, hermano de mis dos cuñados y prestigioso paleontólogo; pero lo que éste hizo fue estar a mi lado, ser mi confidente en ese tiempo de confusión y dejarme decidir a mí. Entretanto, fui componiendo mis primeros bocetos literarios. En septiembre de 1834 redacté el primero: *El maestro ladrón*; este personaje, descontento del orden establecido, es un alma noble y apasionada, pero víctima de una trágica incomprendición; vive para la idea y se caracteriza por una cierta melancolía, un repliegue sobre sí mismo, una sombría concepción de la vida y una insatisfacción interior. Dejo al lector que averigüe si hay paralelismo entre la vivencia de este personaje y la mía. A su vez, mi queja sobre el cristianismo me llevó a escribir el ensayo titulado *Apología de la naturaleza superior de la mujer*, donde llego a hacer incluso una broma a propósito del Dios trinitario. De esto bien que me he arrepentido luego; pero de lo que no me he arrepentido es de criticar la falta de vigor del cristianismo como religión redentora.

En medio de todo este ajetreo, sentí la necesidad de distanciarme de la familia y de los amigos; quería estar solo. Por otra parte, mi salud se resentía de toda esta crisis. Entonces tomé la decisión de pasar el verano de 1835 en Gilleleje, una playa preciosa al norte de Seeland que ahora es un vergel, pero que en tiempos pasados estuvo sepultada por las arenas del mar. Allí continué pensando sobre mis proyectos y mi futuro. A las anteriores dudas añadí otras: la de si me convendría hacerme abogado para desarrollar mi perspicacia en los innumerables embrollos

de la vida. O quizá ser actor para encontrar en los diversos papeles de la obra teatral aquello con lo que suplir las carencias de mi propia vida. Procuraba descansar y hacía excursiones a la parte más septentrional de Seeland; desde allí tomaba el barco hacia Suecia para escalar las montañas de Kullen, visibles desde la playa danesa. Quería vivir la naturaleza a pleno pulmón e impregnarme enteramente de ella. Allí contemplaba el mar, tanto cuando estaba furioso como cuando estaba en calma; ambas cosas me llenaban¹. Era ésta una época en que quería huir de la sociedad, de lo establecido. Todavía no pensaba en ser filósofo; me atraía el razonamiento, pero todavía no estaba maduro; ejercía sobre mí igual atractivo lo fútil y lo esencial; no me interesaban los resultados, sino la marcha hacia éstos; sólo tenía un deseo: seguir adelante.

En octubre de ese mismo año de 1835 sentí vivamente la oposición entre las altas aspiraciones de la filosofía hegeliana y la atmósfera atosigante de la teología, preocupada sólo por la salvación. Esto llegó a incomodarme y hasta sentir el escándalo. De modo que dejé la teología y me dediqué a cultivar el teatro, la literatura y el debate político. El eminente crítico literario J. L. Heiberg se mostró favorable a mis primeros ensayos literarios y él mismo se encargó de publicarlos en la revista *Interimsblade*.

Pero toda esta desenvoltura aparente ocultaba una gran ansiedad. «Lo que propiamente me faltaba era aclarar lo que debía hacer, no lo que debía conocer —salvo lo que de conocimiento fuera necesario para encauzar la acción—. Se trataba de comprender mi destino, de ver lo que Dios quería de mí; en una palabra, encontrar la verdad por la que mereciese la pena vivir y morir, el punto de Arquímedes que fuese el gozne de mi existencia»².

En medio de esta turbulencia, yo estaba obsesionado por la idea de pecado inculcada por mi padre y constreñido por mi educación; entonces quise hacer un viraje y hacer frente al pecado viviendo la vida que el mundo me ofrecía. Especialmente en la primavera de ese mismo año, me divertí con mis amigos, llegando un día a entrar en una casa de prostitución. Y lo que yo creí que iba a ser una liberación, se convirtió en una pesada carga. Estuve más de tres años pensando que no tendría bastante vida para expiar ese pecado. No puedo por menos de evocar aquel hecho: «Un hombre en su primera juventud, un día, en un estado de excitación, llega a una mujer pública. La cosa se olvida. Pero luego piensa casarse con ella. Se despierta la angustia. El hecho de haber po-

¹ BILLESKOV, J., *op. cit.*, I, p. XVI.

² *Diario*, I, 51.

dido ser padre y el que pueda haber en cualquier parte un niño que le deba a él la vida, le tortura día y noche. Es imposible poner a nadie al corriente de esto, pues ni él mismo está completamente seguro de lo ocurrido. Es preciso que esto haya sucedido precisamente con una prostituta en la irreflexión salvaje de la juventud. Si hubiese ocurrido en una aventura amorosa o en una seducción, no habría lugar a esta duda. Pero es justamente esa ignorancia lo que atormenta su alma, no saber exactamente con quién estuvo y, menos aún, si de ese encuentro pudo salir algún fruto³. Esto llegó a cristalizarse en una obsesión. Pasaba como un maníaco mirando a los niños, a ver si alguno de ellos tenía rasgos parecidos a los míos. Desde entonces tuve una indescriptible simpatía a los pequeños y les miraba con indecible ternura.

En el invierno de 1836-37 seguí los cursos de P. Möller; yo estudiaba el personaje de Fausto en la literatura y me proponía escribir una tesis con este motivo. Con la vida que llevaba, había acumulado deudas que mi padre debidamente pagaba. Pero llegó el momento de la discusión y el enfrentamiento. Abandoné el domicilio familiar el día 1 de septiembre de 1837, después de un acuerdo por el que mi padre me daba 500 rigsdales anuales para mi sustentación. Me instalé en Lövstraede, donde pasé aquel largo invierno. Mientras tanto, asistía a los cursos de Martensen sobre dogmática especulativa⁴.

A la capacidad dialéctica que había aprendido de mi padre y del estudio de la filosofía y teología, añadí ahora a mi carácter la vena poética que me transmitieron mis aficiones literarias. Es algo que en el fondo no dejaré ya y que me planteará problemas al querer unirlo a mi desarrollo dialógico y a mis convicciones religiosas. La literatura y la poesía me enseñaron por una parte a abrirme al mundo y, por otra, a despreciarlo. «Hay que usar el mundo al propio antojo, olvidarlo, recordarlo, odiarlo y amarlo; debemos aprender a menospreciarlo, a ver lo mezquino que es todo y no sucumbir por ello»⁵.

La actitud del poeta, como la del pensador y el hombre religioso, es estar en el mundo pero sin ser de él. Yo me considero un aristócrata del espíritu, es decir, hombre que quiere el bien; pero, precisamente por eso, quiero tener mi lugar en la calle; no quiero caer en eso de que, porque alguien no aparezca por la calle, se le tenga por ello como aristócrata. Los espíritus nobles de la humanidad no han vivido una existencia muelle en círculos aristocráticos; no han vivido distantes y replegados, sino que se han mezclado con los hombres. Pero el vivir en-

³ *Diario*, I, 267.

⁴ BILLESKOV, J., *op. cit.*, I, p. XVII.

⁵ *Cartas del noviazgo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, pp. 131-132.

tre la gente no quiere decir que se sea popular: «El paso apretado de la vida permite raramente a una individualidad formar el corazón; el poeta o el pensador que se ha forjado una verdadera intimidad no será nunca popular; y ello no porque sea oscuro, sino porque, para leerle y comprenderle, hace falta una larga reflexión en el silencio y la soledad. Lo difícil es conjugar esta soledad interna y vivir en la calle»⁶. Pero, para poder llegar a esta actitud, no conviene precipitarse yendo al mundo antes de tiempo. No hay que meterse demasiado pronto en los enigmas de la existencia. Yo me metí o, mejor, me introdujeron demasiado pronto en ellos; y lo he pagado caro con el tributo de no poder dejar de ser un niño toda la vida y de faltarme paciencia para vivir. La timidez que desarrollé ante ese precoz encuentro fue compensada con un sentimiento de celo y arrogancia de mí mismo. Logré anticiparme a las preocupaciones y sin embargo otros me adelantaban pisándome los talones; por eso llegué a la convicción de que uno debe ser enigmático para sí mismo y para los demás.

Pero las relaciones con los hombres son necesarias. Yo me siento débil en el sentido de que tengo necesidad de simpatía. Lo ideal sería como el pez que no tiene necesidad de aflorar a la superficie del mar; pero esas relaciones me liman las aristas, me esculpen, me plantean dificultades que son provechosas. En esas relaciones encuentro resistencias que me pulen y hacen lanzar fuera mis excrecencias. La mayoría de los seres necesitan ayudas exteriores porque no son capaces de trazarse el camino desde sí mismos⁷.

Y ¿cuál es la relación de un poeta con sus coetáneos? La de dar el entusiasmo y la esperanza de las que él carece. El poeta da lo que no tiene; él vive en la pena y da la alegría; vive en la melancolía y da el entusiasmo. Lo que hace al poeta son la pena y la necesidad. El poeta se hace elocuente por ser el amante desgraciado de una acción que hace felices a otros. La pena es la que le hace elocuente: «Porque, oh pena, los hombres, por confusión, hablan mal de ti; como si tú no fueses más que crueldad y no menos misericordia; como si tú no hicieses más que tomar sin dar nada; eres tú, oh pena, la que haces esencialmente al "poeta"»⁸. Las penas de mi infancia me llevaron a ser poeta, a cantar para otros lo que no tuve. Sin ellas yo no hubiera llegado a ser el poeta que soy: un poeta especial, con un conocimiento profundo de la existencia, un poeta de la vida religiosa...

Pero también el recuerdo hace al poeta: «El recuerdo es mi elemento; es eternamente joven; serpentea como un aguaviva a través del pá-

⁶ *Diario*, II, p. 77.

⁷ *Diario*, I, 49.

⁸ *Diario*, III, 75-76.

ramo de mi vida...; aplaca los dolores, me insta, lleno de seducción, a remontar hacia su fuente, donde desprende oscuras reminiscencias de la infancia. Entonces, no sólo es al entrar en contacto con sentimientos contradictorios cuando mi recuerdo revive...; no, él vive siempre y, cuanto más contrario me es el mundo, más intensamente yo recuerdo»⁹. Y es que el recuerdo santifica la vida mientras que la naturaleza ignora el pasado; el recuerdo se parece a un niño que no conoce los dolores y las alegrías de la vida; un niño de sonrisa inocente que no puede contar nada. Para mí, recordar es un peligro porque siempre tiendo a él. Si quiero que cese cualquier circunstancia de la existencia, no tengo más que recordarla. Vivir de recuerdos parece una forma perfecta de vida; el recuerdo alimenta mejor que cualquier otra realidad y está dotado de una serenidad que ninguna realidad posee. La circunstancia vital evocada entra a formar parte de la eternidad y ya no tiene ningún interés personal¹⁰. El recuerdo y el olvido son bien diferentes; cuanto más capaces somos de olvidar, más metamorfosis comporta nuestra existencia; cuanto más capaces somos de recordar, tanto más de esencia divina es nuestra vida.

2. La melancolía

Cuando mi padre me decía: «Pobre hijo, vives en una desesperación silenciosa», no estaba aludiendo a otra cosa que a mi melancolía. ¡Bien sabía él por experiencia lo que era eso! No es extraño que, por empatía, adivinase mi estado de ánimo. He sido melancólico toda mi vida. La melancolía ha sido curiosamente, a la vez, mi carga y mi sustento. Es como una espina clavada en la carne que, si se intenta sacar, produce más dolor que el que causa estando dentro. Mi melancolía y yo hemos hecho las paces e intentado vivir soportándonos mutuamente. Yo no sería lo que he sido sin su dolor y sin su ayuda.

Si la melancolía es una enfermedad, entonces yo he estado enfermo toda mi vida. No sé lo que es vivir sin melancolía. Por eso espero que sólo la eternidad me librará de ella. Si la eternidad ha de curar toda enfermedad, y por tanto, ha de devolver el oído al sordo, la vista al ciego y la belleza del cuerpo al ser deformé, espero que también a mí me curará de ella. Pero ¿dónde tiene su asiento la melancolía? En la imaginación, pues se nutre sólo de posibilidades, de ideales. Mi desgracia es haber vivido demasiado idealmente en el ideal. Yo he vivido los años

⁹ *Cartas del noviazgo*, op. cit., p. 26.

¹⁰ «Diapsálmata», *La Alternativa*, III, p. 23.

de mi juventud temiendo que moriría pronto, que no superaría los 33 años. Cuando uno cree que puede morir mañana, ¿qué hará? Pues o bien decir: comamos y bebamos, o bien llenar de sentimientos ideales el día que pasa. Vivir así año tras año le hace a uno despojarse de todos los bienes terrenales. El sentimiento de tener delante de sí una larga vida empuja al hombre a ser práctico, a zambullirse en el devenir, a sacar utilidad a las cosas, a apañárselas con la existencia. Y en la vida espiritual, la categoría de una larga previsión de vida equivale a lo que es el instinto de vivir en los animales. En cambio, tener que vivir el día de hoy, pensando que puedo morir mañana, supone desarrollar al límite la capacidad del espíritu inmortal frente a la amenaza de lo temporal. Eso es justamente la réplica al instinto animal¹¹. Pero esa tensión espiritual engendra una horrible melancolía como la que yo he sufrido: «¿Qué sucederá? ¿Qué me traerá el futuro? Ni lo sé, ni tengo el más vago presentimiento. Cuando, desde un punto fijo, la araña se precipita, no pude de por menos de estar viendo siempre delante de sí un espacio vacío en el que es incapaz de sostenerse; y esto por mucho que se extienda su tela. Lo mismo me ocurre a mí: siempre enfrentado al vacío y lo que me empuja hacia adelante es algo situado a mis espaldas. Para mí esta vida está al revés y es espantosa, insopportable»¹².

Pero, ¡cuidado!, esta melancolía no es fruto de la carencia sino de la abundancia. No es por defecto por lo que se despiertan en nosotros las verdaderas nostalgias ideales, sino por exceso; porque la carencia supone todavía en nosotros una deuda con las cosas temporales. Mi desdicha ha consistido en ser hipnotizado por un ideal viviendo en un embarazo de ideas. Esto hace que yo alumbe ideas que no sirven y que los deseos que me queman no se correspondan con la realidad. ¡Ojalá no me ocurra también esto en el amor..., porque, en ese terreno, una angustia misteriosa me opriñe por haber tomado el ideal por realidad... ¡Dios me ayude! Y es que el melancólico tiene una idea abstracta de la bondad y de la dicha de la vida para los demás. Cree que puede saber en abstracto lo que le es ajeno, o sea, aquello que hace la felicidad de los otros. Pero la dicha de la existencia, tal y como se imagina que la sienten los demás, se torna para él un fardo insopportable. De ahí la duplicidad de toda melancolía. Yo veo en mí esa duplicidad en el sentido de que mi melancolía ha hecho el que yo no llegara a mí yo más profundo. Entre ambos se interponía todo un mundo imaginario: ése que yo he desarrollado en mis obras que van firmadas por pseudónimos. De igual manera que el hombre que no es feliz en su casa anda merodeando por las calles, buscando cosas y deseando no volver al hogar, así

¹¹ *Diario*, III, 183.

¹² «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, p. 23.

también mi melancolía me ha tenido lejos de mí mismo, de mi yo profundo; mientras que, en el descubrimiento y experiencia poética, yo he recorrido todo un mundo imaginario. Igual que el heredero de grandes dominios vive en ellos sin terminar de conocerlos, así también yo, por mi melancolía, he estado inmerso en el mundo de los posibles sin agotarlos.

Pero ¿de dónde viene la melancolía? ¿Cuál es su raíz? ¿Por qué aprisiona al espíritu enredándolo en una conciencia de desterrado? ¿Por qué el hombre se aferra a ella y no hace lo posible por desembrazarse de semejante fardo? Conviene distinguir. Hay dos clases de melancolía, una egoísta y otra noble. La egoísta es temerosa de sí misma y está ávida de placer; sufre por no gozar todo lo que quisiera. Esta melancolía es típica del hombre sensual y está extendida en el mundo de hoy como una mancha de aceite. ¿No es acaso la melancolía el vicio de nuestra época? ¿No corren los hombres de hoy ansiosos tras el placer renunciando al coraje de mandar, al temple de obedecer, a la fuerza de la acción y a la confianza en la esperanza? Pero hay otra melancolía noble, altruista, que es dolorosa y que tiene miedo de hacer daño a los demás; es la que prefiere cargar sobre sí el mal que tendrían que soportar los otros; es la que no hace las paces consigo misma porque no realiza todo el bien que quisiera y gime por el deseo de un ideal nunca realizado.

Creo que conozco bien lo que es la melancolía egoísta. Es un aferrarse a lo inmediato, al placer, a la vivencia del puro instante; todo lo cual impide el crecimiento del espíritu. Un ejemplo extremo de esta actitud es el emperador Nerón. Conoció a fondo todos los placeres y se hartó de ellos. Su vida, por corrupta que fuese, había hecho madurar su alma; pero, a pesar de todo su conocimiento del mundo y su experiencia, era un niño. La inmediatez de su espíritu no podía abrirse paso y, sin embargo, quería una salida, exigía una salida. Llegó un momento en que sus fuerzas disminuían y el brillo del trono decaía. Pero no tenía el coraje de exponerse a ellos ; entonces se aferró a los deseos; toda la perspicacia del mundo debía imaginar o inventar nuevos deseos para él, pues el descanso sólo existía en el momento del deseo; una vez pasado éste, jadeaba por falta de vigor. De nuevo el espíritu quería romper y abrirse paso, pero no lo conseguía, era engañado continuamente. Nerón quiso ofrecer a su alma el hartazgo del deseo. Entonces su espíritu se condensó en sí mismo como una oscura nube; la cólera se incubó en su alma y se convirtió en una angustia que no se aplacaba con nada¹³.

¹³ «Estética y ética en la formación de la personalidad», *La Alternativa*, IV, p. 169.

Nerón sólo encontraba reposo en el instante del deseo. La quema de Roma se justificó por el placer que le produjo el espectáculo del fuego. Y al revés, mientras que los tesoros del mundo entero no bastaban para divertirlo, una bagatela, una nimiedad, una cosa insignificante, podían causarle un placer extraordinario; como un niño, ésa es la expresión justa; pues ahí es donde se muestra toda la inmediatez del niño, inalterada, inexplicable. Y nos asustamos tanto de Nerón porque el monstruo que vivía en él puede reavivarse en cualquiera de nosotros.

¿Qué es entonces la melancolía? Es la historia del espíritu: «En la vida del hombre llega un momento en que la inmediatez madura y el espíritu aspira a una forma superior; esta maduración consiste en concentrarse sobre sí mismo y salir de la dispersión de lo inmediato, de la vacuidad del mero placer; la personalidad quiere tomar conciencia de sí misma en su validez eterna. Si esto no sucede, el movimiento queda detenido, y si la personalidad es reprimida, entonces aparece la melancolía; para hundir ésta en el olvido, se pueden utilizar medios más inocentes que los que usó Nerón, pero la melancolía permanece allí dentro. En la melancolía hay algo inexplicable. El que tiene penas sabe por qué las tiene, pero el melancólico, no; si lo supiera, cesaría su pesar; en esto consiste la infinitud de la melancolía. En cambio la pena del triste no cesa por saber la causa de su aflicción»¹⁴.

Estoy de acuerdo con la Iglesia en que la melancolía es un pecado; más aún, un pecado «instar omnium» (figura de todos); es el pecado de no querer profunda y sinceramente; y, por eso, es la madre de todos los pecados. Todo hombre es un poco melancólico, incluso el que aparece más tranquilo y apacible. Y eso se debe a algo más profundo, al pecado original. La melancolía explica que ningún hombre pueda ser transparente a sí mismo. Sólo el espíritu puede dominarla, pues reside en él y, cuando éste se encuentra a sí mismo, todos los pesares, incluida la melancolía, desaparecen. De ella no se han librado ni los monjes. En la Edad Media hizo estragos en los monasterios. Entonces se lo llamó acedia. El papa San Gregorio Magno previene contra ella¹⁵. Ataca especialmente al solitario puesto que es una enfermedad típica del hombre que ha llegado a su supremo punto de aislamiento; provoca en él indolencia de ánimo, exacerbación de la mente y rechazo del propio estado.

¹⁴ *Ibidem* pp. 171-172.

¹⁵ SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XIII, p. 435: «Virum solitarium ubique committatur acedia..., est animi remissio, mentis enervatio, neglectus religiosae excitacionis, odium professionis, laudatrix rerum solitarium» (Al hombre solitario le acompaña por todas partes la melancolía; ésta es indolencia de ánimo, agotamiento de la mente, descuido del fervor religioso, odio de la profesión, apología de las cosas solitarias.)

Sin querer ser indulgente conmigo mismo, creo que mi melancolía es más bien noble que egoísta. Siempre he preferido sufrir yo a hacer sufrir a otros. Yo he querido vivir con la gente sencilla y tenía una indescriptible satisfacción en ser amable y servicial con la gente más humilde y marginada. Era lo único que podía hacer por ellos y ponía toda mi alma en esos gestos. Me gustaba preguntarles por su vida, por sus familias, por sus dificultades, tratando de consolarles, animarles, servirles... Sin embargo esta gente me ha llegado a tomar por un chiflado que hacía lo que nadie hace y que era raro en mi comportamiento. Por eso, a pesar de mi inclinación y empatía por ellos, he tenido que reprimir estas manifestaciones para evitar males mayores: «En mi fuero interno, y a pesar de que se han portado así conmigo, pienso que son mejores que yo y creo que se salvarán todos menos yo; mejor dicho, no sólo lo creo, sino que estoy seguro de ello. A veces me pregunto si mi soledad no será el fruto de haber pecado más que los demás. Severo conmigo mismo, he deseado ser siempre dulce con los demás. Los pecados de los otros me parecen travesuras de niños, nimiedades de las que no merece la pena hablar; los demás hombres me han parecido inocentes a mi lado»¹⁶. Algunos han tomado como orgullo o falsa aristocracia ese retraimiento que he tenido que tomar. Pero están muy equivocados; era una táctica para salvar el secreto de mi melancolía ante el hecho de que yo no era precisamente objeto de piedad por parte de la gente. Siempre se invierte la situación: se explica mi ruptura con el pueblo porque soy un aristócrata que ha querido en su orgullo marcar su desprecio hacia los hombres. ¡Qué sinsentido! Si yo he obrado así es justamente por ser lo contrario de un aristócrata; mi vida cotidiana lo ha mostrado de sobra, y con mi melancolía y religiosidad he estado bien atento a lo que es amar al prójimo. Pero como se me ha juzgado como aristócrata, haga lo que haga, diga lo que diga, viaje o haga una vida retirada, siempre se me ve de esa manera.

La melancolía ha sido a la vez mi verdugo y mi confidente, mi amigo y mi enemigo. Me ha hecho un desgraciado y me ha ayudado a sobrellevar la vida. Primero: mi melancolía me ha hecho infeliz. Me ha llevado a interpretar mal el cristianismo; me ha extraviado por haberme hecho tener por pecado lo que, después de todo, no era más que sufrimiento desgraciado, escrúpulo. Eso es, en un sentido, el más espantoso de los malentendidos; porque he dado lugar al desencadenamiento de un tormento casi demencial. Además, la melancolía en esto procede a la inversa del sentimiento corriente de la falta. Una asistenta que sirve en una casa rompe un cacharro; al momento se calla y lo oculta porque cree que es muy importante y le puede caer un castigo. Al cabo de

¹⁶ Diario, III, 117-18.

cierto tiempo, cuenta lo que ha sucedido viéndolo como la cosa más natural del mundo. Así se porta la mayoría de la gente tanto en las cosas pequeñas como en las grandes. Es la ligereza. En cambio la melancolía procede al revés: cuanto más tiempo pasa, más terrible le parece la falta¹⁷. Y eso es lo que me ha pasado a mí. Pero, aun cuando haya ido lejos por este camino, me ha servido para bien.

Entre los rasgos del melancólico está también el de la inclinación a dejar su voluntad en manos de otros. Dice Kempis¹⁸ que la forma de encontrar paz es poner la voluntad a merced de otro. Esto es muy seductor, pero puede interpretarse de muchas maneras, ofreciendo la oportunidad de ejercer el dominio sobre los hombres. Un melancólico se inclina de ordinario a ponerse bajo la tutela de otro porque así parece que su responsabilidad disminuye, pero sucede lo contrario. Yo me he visto obligado a luchar con esto y he tenido tres frentes: el de Dios, el de la Iglesia y el de mi novia. A Dios es al único que he sometido mi voluntad. Respecto a Él, siento que no soy yo quien lleva la barca, ni mis intenciones, sino que soy llevado mientras que permanezco vinculado, por mi melancolía y mi conciencia de pecado, a la mano de ese poder superior. A ése es al único poder al que me he sometido. No así al de los eclesiásticos. Éstos han buscado —so pretexto de sometimiento a la voluntad divina— el dominio sobre los hombres por orgullo y voluntad del poder. Yo no he caído en la trampa ni me he dejado arrastrar.

Si me hubiere sometido a un eclesiástico, estoy seguro de que hubiera mundanizado toda mi aspiración religiosa introduciéndome en el orden establecido, metiéndome en el funcionariado. Pero eso hubiera congelado mi vivencia y compromiso cristiano. Quizá sea una verdad melancólica decir —pero yo así lo pienso— que más vale no predicar el cristianismo en absoluto a hacerlo como lo hacen esos funcionarios metidos en la institución eclesiástica. El mensaje evangélico no es ciertamente cosa de melancólicos; pero su consuelo vale también para éstos, más que para los acomodados que buscan la seguridad en la Iglesia institucional.

Donde más he tenido que luchar en este sentido ha sido en mi noviazgo. Un melancólico tiene en su relación con las mujeres, dentro o fuera del matrimonio, una propensión a dejar que la mujer lleve la iniciativa. No ha sido ése mi caso, pero mi melancolía me ha hecho retrasar la decisión y el compromiso. He sufrido por no haber querido comprometerme, por permanecer libre reculando ante la decisión. Las mujeres tienen esta impresión de mí: «Él nos conoce; sobre todo, es

¹⁷ Diario, IV, 205.

¹⁸ KEMPIS, T., *De la iniciación de Cristo*, libro III, cap. 23.

muy inteligente; jactarse de envolverle no llevaría a nada; ¡pero en cierto sentido nos es muy afecto y benevolente..!; por tanto, tomémosle como tal. Y ¡cosa curiosa! las mujeres parecen tener la sospecha de que conmigo, cuanto más esfuerzo hacen por conquistarme, menos consiguen y una mujer no está dispuesta de ningún modo a arriesgarse a esa empresa. Pero ellas no saben que la razón de eso es mi melancolía»¹⁹.

A pesar de todo, he de decir que la melancolía ha sido mi mayor confidente. Más que con los demás amigos con quien, por lo demás, tengo una relación bastante exterior, yo tengo un confidente íntimo, uno sólo...: mi melancolía; en medio de mi placer, de mi trabajo, ella me hace una seña, me llama aparte, sin que por ello se aleje mi cuerpo. Es la dueña más fiel que yo he conocido; ¡qué de extraño va a tener entonces que yo la siga a cada instante!²⁰. Es una suerte, un bien indescriptible para mí, haber sido tan melancólico como he sido. Si yo hubiera sido un hombre feliz y normal y hubiera tenido que vivir todo lo que he escrito, me hubiera vuelto loco. Pero he conocido penas terribles en mis profundidades, donde yace mi verdadero sufrimiento. ¿Qué ha ocurrido? Que mi singularidad y todo este alboroto alrededor de mí han hecho salir a mi melancolía de su escondrijo y, hasta cierto punto, me han librado de ella.

Cerca de la melancolía ronda la tristeza, pero no son lo mismo. Yo soy poeta y la tristeza es el pecado de los poetas. Parece que no se peca por la tristeza, por el pesar, como si ese pecado no fuese de los hombres. Pues sí, lo es, y lo es de los poetas, que se jactan en su aflicción hasta enorgullecerse de ella y glorificarla; por eso reciben además la estima de los hombres. Si preguntamos a un poeta por el fondo de su inspiración en los poemas que celebran a héroes y heroínas, aparecerá la tristeza. Es la forma suprema de desesperación. «Cuando Julieta se suicida..., cuando el estado del alma del hombre es tal que la menor de sus palabras revela que, para su pena, no hay remedio en el cielo ni en la tierra, ni en Dios ni en los hombres, ni en el tiempo ni en la eternidad, entonces es cuando surge su entusiasmo de poeta y entonces también es cuando su corazón cae en el pecado de la tristeza»²¹. Éste es para San Isidoro de Sevilla uno de los siete pecados capitales y el que mi padre llamaba «desesperación silenciosa».

Cristo expulsó un demonio que era mudo (Lucas 11,14). ¿Qué es estar mudo? Se puede vivir y permanecer callado sin humor y sin ganas de hablar. Pero no se trata de eso. Se trata de estar indecidiblemente tris-

¹⁹ Diario, V, 103.

²⁰ Diario, I, 225, y «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, p. 19.

²¹ Diario, II, 397-98.

te, hasta el punto de que la tristeza adquiera poder sobre toda la existencia como si fuera una fuerza que forma una segunda naturaleza. Eso sí que es vivir como un ser mudo, siendo imposible manifestar el sufrimiento que está latente en el fondo de uno mismo. Es así como la tristeza sin medida es egoísta: ella vuelve al hombre mudo para guardarle en su poder y está orgullosa de sí misma por hacerle mudo. Cuando el apóstol Pablo se dirige a los filipenses (4, 4) y les dice: «Alegraos; os lo repito, alegraos», yo me figuro que él estaría atento al clamor de todos esos hombres que creen que no pueden ser felices, de aquellos a quienes su tristeza humilla, enorgullece, avergüenza o envalentona; a todos ellos, se encara y les dice: «Alegraos»²².

Pero también la tristeza puede ser un lazo que Dios utiliza para convertir y atraer a los hombres hacia sí: cuando Dios quiere cautivar realmente a un hombre, llama a su más fiel escudero, a su seguro mensajero, que es la tristeza, y le dice: corre detrás de él, atrápalo y no dejes que se le escape ni una sandalia. Ninguna mujer aprieta más tiernamente al hombre que ama que la tristeza. Y es que, en este sentido, la tristeza es una nostalgia del cielo y todo lo que hay de bueno en el hombre es hijo del dolor.

3. El sentido del sufrimiento

Si algo me ha acompañado durante toda mi vida ha sido el dolor. He sufrido hasta lo indecible. He hecho del sufrimiento el motor de mi vida y no me ha quedado más remedio que meditar mucho en él para descifrar el sentido de mi existencia y no correr el riesgo de un fracaso radical. Creo que he estado predestinado a padecer todos los estados de alma posibles y a tener que hacer toda clase de experiencias. No hay instante en que no me encuentre como un niño arrojado en alta mar y obligado a aprender a nadar. Grito con todas mis fuerzas, cosa que me enseñaron los griegos —los cuales sólo pudieron enseñarme lo meramente humano—; pero no veo por ninguna parte el madero que me sostenga a flote aunque lleve el chaleco salvavidas²³. Mi alma está tan pesada que no hay idea que la levante; sobre mi íntima esencia se ciernen el abatimiento y la angustia. A veces estoy tan vacío y agobiado que no sólo nada llena mi alma, sino que no concibo algo que pueda serenarla, ni siquiera la felicidad del cielo. Me siento a veces tan inmovilizado por el dolor y la angustia que mi único desahogo es el llanto. Cuenta el

²² *Diario*, I, 245.

²³ «Diapsálmata», *La Alternativa*, III, p. 31.

historiador latino Cornelio Nepote que un general, cercado en una fortaleza con el grueso de la caballería, hacía azotar a los caballos todos los días a manera de movimiento para impedir que éstos enfermasen de inmovilidad. De igual manera yo vivo sitiado en mi habitación, sin ganas de ver a nadie y temiendo un asalto del enemigo, es decir, una visita; pero para no enfermar de inmovilidad, mi recurso es agotarme en llanto.²⁴

¿Desde cuándo tengo yo esta conciencia de sufrimiento? Desde mi más tierna infancia. Lo terrible es que la conciencia de un hombre haya padecido desde la niñez una presión tal que no haya podido eliminar ni la elasticidad de su alma ni la energía de su libertad. La tristeza de la vida puede oprimir a la conciencia, pero suele aparecer a una edad tardía; le ha faltado tiempo para adquirir esa forma casi congénita, y así se manifiesta como un factor histórico que se ha introducido desde fuera a la conciencia. Pero cuando uno ha sido comprimido desde la más tierna edad, como es mi caso, entonces le ocurre como al niño que ha sido ayudado a nacer con fórceps; el mal conservará siempre el recuerdo de los dolores materiales: «Esta compresión no se puede olvidar, pero, en vez de desesperar, se puede soportar con humildad. Esto es algo muy difícil de soportar y que puede llevar al orgullo de los propios sufrimientos. Y no vale decir que todos los hombres sufren lo mismo, pues esto es estoicismo cuya abstracción elimina la idea más concreta de una Providencia. Hay hombres, y así lo pienso yo de mí, que sufren pruebas excepcionales para que saquen luego provecho para su alma. He aquí algo bello»²⁵.

Pero ¿cuáles son los motivos por los que yo sufro? ¿Dónde está el origen de mi sufrimiento? Ya he dicho que soy un tipo demasiado imaginativo y dialéctico. Y la imaginación es un médium ideal para vivir, expresar y caracterizar la grandeza, pero no la miseria de la realidad. Por tanto, el punto crucial está en el sufrimiento que el idealista debe soportar al tener que vivir en el tiempo, en la sensualidad, en la mundanidad, o sea, en la realidad inferior. Aquí es donde se prueba el bien, en el sufrimiento, porque en éste, aquél se hace real y así lo ha dispuesto la Providencia. La vida se torna seriedad en el sufrimiento; en tener que plasmar en la realidad sensible el bien ideal. Si se pudiese obtener en la idealidad el progreso, las realizaciones, el conocimiento de sí mismo, etc., prescindiendo de la realidad sensible e inferior, ésta sería superflua; pero no lo es, porque la realidad existencial es el crisol donde se someten a prueba y se hacen reales los ideales imaginativos. Veamos un ejemplo. Un hombre joven, con mucha imaginación, se re-

²⁴ Diario, I, 157.

²⁵ Diario, I, 265-66.

presenta vivamente todo lo que la grandeza debe sufrir en este mundo. Este cuadro se apodera de su alma y él está dispuesto a llevarlo adelante dando un «sí» generoso. La Providencia le capta y le lleva a la seriedad. Él se arriesga con la confianza en Dios y se pone de lleno a ello. Sufre lo indecible. Porque aceptar el sufrimiento para llevar adelante un ideal implica una superioridad que los hombres normales no están dispuestos a soportar. A este hombre se le mira y se le trata como a un loco. Esta superioridad es vista como una rareza. Pensemos en Sócrates: «Nuestra imaginación le ve tan superior que sus contemporáneos nos parecen fantoches a su lado. Sin embargo, la realidad ocurrió de otro modo, porque Sócrates sufrió indeciblemente. Un hombre así vive en contradicción, porque su idealidad choca con la realidad. Sólo en la idealidad se puede ser ideal hasta el punto de serlo cada instante; en la realidad esto es imposible. De donde se sigue que la realidad tiene un poder sobre nosotros; si ella toma la delantera, entonces no hay grandeza; y este poder de ella sobre nosotros es el sufrimiento. Cuanto más ideal es un hombre tanto más ha de sufrir»²⁶.

Esta idealidad me trae dolorosas consecuencias. Me hace ser un desproporcionado que vive más en el cielo que en la tierra. Todo lo referente a la existencia me inquieta, me es inexplicable, incluso yo mismo. Todo lo referente a la vida me resulta insoportable. Mi dolor es inmenso y sólo Dios lo conoce. Mi vida es como una nueva interjección al lado de los hombres; éstos son los sujetos, verbos y complementos, bien conexionados en párrafos y oraciones. Yo en cambio soy un mero signo de adorno, una expresión ideal, una interjección. En mí nada es fijo; todo se mueve. Mi existencia es una ocupación penosa, oculta a los ojos de los hombres, sólo invisible a los ojos divinos. Es un esfuerzo continuo sin poder regresar a mí mismo. Y ¿quién se interpone? Mi inclinación a la poesía. Mi sufrimiento es querer ser un hombre religioso, teniendo un temperamento poético. Por eso me equivoco y lo que llego a ser es un poeta. Soy, pues, un desgraciado enamorado de Dios.

Pero yo no he permanecido cruzado de brazos ante el sufrimiento. He trabajado y visto en él un sentido. Creo que la verdadera salud espiritual exige el sufrimiento. Yo me pregunto a mí mismo: ¿Crees tú que si te fuera todo bien alcanzarías más fácilmente la perfección? De ninguna manera, todo lo contrario; te abandonarías fácilmente a tus pasiones, y si no a cualquiera de ellas, por lo menos a tu orgullo, a un egoísmo intensificado. Por eso los sufrimientos, aunque sean una carga, son algo provechoso, como los aparatos ortopédicos que aconsejan los médicos. ¿Quién puede, en plena salud de cuerpo y alma, vivir una verda-

²⁶ *Diario*, II, 359-60.

dera vida espiritual? Nadie. En este caso, el bienestar inmediato toma enseguida la ventaja. La vida espiritual es, en un sentido, un continuo morir a lo inmediato. He aquí por qué los sufrimientos son una ayuda. Cuando se sufre, como yo, cada día; cuando se es tan frágil que el pensamiento de la muerte está encima, entonces se toma conciencia de tener necesidad de Dios. La salud del cuerpo, el bienestar espontáneo, son tan peligrosos como las riquezas, el poder y la consideración: «Cuando se poseen en gran medida estas cosas es una tarea sobre humana vivir realmente con espíritu. Esto exigiría poco menos que una conciencia divina como la que existió en el Hombre-Dios. De otro modo, se engaña uno fácilmente a sí mismo confundiendo el bienestar de lo inmediato con la vida espiritual. Los sufrimientos del cuerpo, la debilidad del organismo, son un momento provechoso»²⁷.

Encarar de esta forma el sufrimiento requiere temple y coraje. Todo hombre con alguna profundidad tiene su propia ascesis, que usa como instrumento para enfrentarse al dolor. Sufrir requiere más coraje que obrar; supone un mayor dominio de sí mismo, aunque esto no aparezca hacia fuera ni sea reconocido por los hombres. La acción del hombre de carácter que sufre no triunfa en el momento, sino que tropieza con los demás. Pero, pasados varios años, si este hombre ha cambiado y se ha hecho un enredador, se le reconocerá enseguida; en cambio, si sigue actuando con carácter, no se le reconocerá nunca.

La seriedad es sufrir. Nada es tan interesante ni atrae la curiosidad del hombre poco desarrollado como el sufrimiento y sus secretos; eso sí, vividos como espectáculo, representados como una drama que no le toca de cerca. Lo serio es sufrir, padecer uno mismo. Los sufrimientos y las historias que a éstos conciernen son, para el adulto, como las historias de fantasmas para los niños: algo muy divertido que se desea entender pero de lo que se huye por temor. Es preciso encarar nuestros sufrimientos y aceptarlos, pues ellos son nuestra fortaleza.

Es condición indispensable para que el sufrimiento sea fructífero el que sea silencioso. Hay que sufrir en la soledad sin que los demás se enteren. El ojo y el oído del que sufre tiene una formación particular. Igual que el oído del amante sólo oye la voz de la amada en medio del bullicio, así el oído del que sufre percibe cualquier voz consoladora y reconoce enseguida cuando habla la verdadera consolación. Es callando en el sufrimiento como nace la conciencia de nuestro origen divino; esto lo expresó muy bien Apuleyo en sus versos de *El Asno de oro*:

²⁷ Diario, III, 180-81.

«El hijo que tengas será divino si callas;
humano, en cambio, si revelas el secreto».

Los que saben callar llegan a ser hijos de los dioses, los charlatanes sólo son hijos de hombres²⁸.

Parece contradictorio, pero la alegría verdadera es la que nace después de haber sufrido. Igual que la fe y la esperanza sin amor son como un bronce que suena o un címbalo que retiene (1 Cor, 13, 1), así la alegría que se muestra sin la mención de su dolor es como el eco de una campana que pasa rápidamente inadvertido por los que sufren; esa voz llega a los oídos pero no toca el corazón; en cambio, la voz que tiembla de dolor anunciando la alegría se abre paso al oído y desciende hasta el corazón para quedarse allí. Por eso, viendo el valor del sufrimiento, yo he preferido cambiar el adagio que dice «nulla dies sine linea» (ningún día sin escribir una línea) por el de «nulla dies sine lacrima» (ningún día sin derramar una lágrima).

Pero el sentido último del sufrimiento viene de Dios. Y con esto no quiero ser un pietista que se atenga a los rigores por un secreto y dudoso impulso; no. Yo quiero oponerme al ambiente que existe hoy respecto a lo existencial y que ha llevado a abolir los valores recios o a hacer un falso uso de ellos. Quiero la seriedad y el compromiso. Y éstos me han introducido en el sufrimiento. Pero al final, éste viene de Dios y ahí está su último sentido. La elección que Dios hizo del pueblo judío consistió en que padeciera el dolor de la ley y del pecado: « ¿Qué se entiende por "elegido" referido al pueblo judío? ¿Que fue más feliz? No, sino que fue más bien víctima de un sacrificio que exigía la humanidad; tuvo que sufrir el dolor de la ley y del pecado como ningún otro pueblo. Fue elegido en el sentido que lo son frecuentemente los poetas..., es decir, los más desgraciados»²⁹.

Desde el punto de vista cristiano es propiamente un deber buscar el sufrimiento; en el mismo sentido que, desde el punto de vista humano, lo es buscar el placer. El sentido cristiano de la vida es luchar sufriendo; un ejemplo de ello es la exhortación cristiana ante la injusticia. No sólo recomienda aquélla deponer toda violencia, sino padecer la injusticia misma. ¿Cómo es posible esto? ¿Qué sentido tiene? ¿No existe aquí ninguna exaltación enfermiza de una actitud débil? No. El cristianismo engaña a primera vista; parece cosa de débiles, pero no es así; él manda soportar la injusticia hasta que el enemigo no pueda hacer ya más

²⁸ «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, p. 31, y *Diario*, I, 261.

²⁹ *Diario*, I, 245.

daño y renuncie por sí mismo. Es decir, tiene un efecto paralizante del impulso vengativo. Igual que un hipnotizador hace dormir al hipnotizado haciéndole perder paulatinamente la vitalidad en cada uno de sus miembros, así también esta resistencia cristiana en el sufrimiento adormece la injusticia; ningún mal llega a resistírselle. El único inconveniente que tiene esta actitud es que va despacio, es una vía lenta; el empleo de la fuerza es aparentemente un atajo que va mejor a nuestra impaciente mentalidad humana, la cual está demasiado emparentada con la injusticia. Porque hacer mal a otro y querer reaccionar enseguida contra ese mal pertenecen a un mismo espíritu mundano y forman parte de la misma injusticia; con la única diferencia de que la parte que sufre está privada de la ocasión de hacer el mal³⁰. En cambio la actitud cristiana elimina la injusticia porque no devuelve con la misma moneda y esto es, aunque sea a largo plazo, lo mejor. Dicho de otra manera, la actitud cristiana induce al que ha cometido injusticia a juzgarse a sí mismo, haciéndole estallar en sus manos todo el mal que lleva dentro.

4. «Una espina clavada en la carne»

¿Que cosas son las que más me han hecho sufrir? Varias, pero las más dolorosas no han sido las que tenían por causa algo exterior a mí, sino las que provenían de mi interioridad, de mi manera de ser. Desde mi primera infancia una flecha de dolor ha sido plantada en mi corazón. En tanto que ella permanece allí, yo soy irónico. Y, si se arranca, me muero. Es algo que me produce un sufrimiento espantoso, pero de lo que no puedo prescindir. No he querido nunca decir abiertamente en qué consistía esta espina y he tomado las debidas precauciones para que nadie lo averigüe; pero en ella está el sentido de toda mi vida y conducta. Todo lo más, he dado algunas insinuaciones sobre las consecuencias de este problema, pero he evitado cuidadosamente que nadie se introdujera en él. Después de mí, nadie encontrará en mis escritos una sola aclaración de aquello que ha llenado mi vida y que la explicaría del todo...; si el mundo lo supiera, vería en ello una bagatela, pero para mí ha sido de una importancia decisiva. «Un genio, dotado de todos los bienes posibles, entre otros el de poder dominar la existencia y hacerse obedecer por los hombres, descubre en su espíritu un punto fijo, una pequeña locura. Se exaspera tanto por ello que decide suicidarse; porque este punto para él es todo y hace de él un pobre hombre; es una tara física como puede serlo ser cojo, tuerto...; pero que implica

³⁰ Diario, IV, 230.

además un factor espiritual y que creería por tanto que sería eliminable por la libertad: he ahí el aguijón³¹. En mi obra *Etapas en el camino de la vida*, mi pseudónimo Frater Taciturnus dice algo muy expresivo: «Yo soy una persona femenina de sexo masculino»³². Es una pincelada muy incisiva para detectar el modo de ser de algunos hombres y su dificultad para lograr hacer fecunda su vida.

En mí existe una desproporción o desavenencia entre cuerpo y alma que proviene desde mi primera juventud y que me ha sometido a unos dolores que rozan la locura. He consultado a mi médico y le he preguntado si esta anomalía podía ser curada de modo que pudiera hacer una vida normal. Pero él lo dudó. Entonces le pregunté de nuevo si, mediante la voluntad, podría mejorar esa desavenencia. Y de nuevo volvió a dudarlo. Incluso me aconsejó no emplear en ello toda mi fuerza de voluntad porque podría saltar todo en pedazos. A partir de ese momento, yo hice mi elección. «Esta dolorosa desproporción hubiera llevado sin duda al suicidio a cualquier hombre con sensibilidad para captar la miseria de semejante suplicio; pero yo la he mirado como una astilla clavada en mi carne, como mi límite, mi cruz; he visto en ella el precio costoso por el que Dios me ha dado una fuerza espiritual sin igual entre mis contemporáneos. Esto no me infla porque permanezco apartado y mi deseo ha llegado a ser dolor amargo y humillación cotidiana»³³. He tenido que ocultar esto toda mi vida. Y un hombre que ha vivido largo tiempo ocultando su secreto, puede volverse loco; este secreto le debía perforar; pero, a pesar de esto, su alma mantiene el disimulo; es como si hubiese un destino que le forzase a permanecer en su secreto y no le dejara partir.

Pero el conflicto que plantea a mi espíritu esta espina es si es pecado o no lo es. Contra el pecado hay que hacer frente luchando con todas las fuerzas, pero contra la espina en la carne hay que luchar cediendo, no dando coces contra el aguijón. Hay pensamientos claramente culpables, consentidos por nuestra voluntad, que van seguidos de la angustia de pecado. Pero hay otros que no son culpables y que causan peso en el alma. A ellos se refiere San Pablo (2 Cor 12, 7) al decir que le ha sido dado un ángel de Satán que le abofetea, una espina que tiene clavada en la carne. Sé muy bien que yo no provoco estos malos pensamientos y que hago lo posible por combatirlos; se presentan contra mi voluntad y pido a Dios que me libre de ellos. Pero me llenan de un terrible y doloroso escrúpulo, enredándome además en una dialéctica

³¹ Diario, I, 293.

³² *Etapas en el camino de la vida*, IX, 268.

³³ Diario, II, 31-32, y CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965, p. 48.

que raya en la locura; es una tortura calculada para matar la voluntad propia. Este escrúpulo es una suerte de posesión. Quien lo sufre es inocente: él no provoca estos malos pensamientos, al contrario, son éstos los que le persiguen; él trata de huirlos, despliega hasta la desesperación todo su ingenio y atención para evitarlos. Pero en vano. La angustia no hace más que agrandar el problema. Aquí no vale el consejo habitual de tratar de olvidar o de huir, porque eso lo que hace es justamente alimentar más la angustia.

Para soportar este suplicio hace falta una religiosidad específica que acepta el dolor como algo consentido por el Todopoderoso; Dios sólo pide que sigamos adelante porque sabe bien lo que nos conviene. Éste es el consuelo que encuentra el que sufre estos malos pensamientos. Quizá lo más doloroso para él es que, viéndose un ser libre, se sienta esclavizado por el poder de una fuerza extraña. Por eso la responsabilidad de su libertad pregunta: ¿el hombre no es responsable de su pensamiento? Esta preocupación engendra una nueva angustia porque el sufrimiento ahora parece que se convierte en una nueva falta. ¿Qué hacer entonces? Nada. De nuevo callar y tener paciencia abandonándose a Dios en la oración y la fe. Si hay una falta en este tormento, consiste en querer llegar demasiado rápido a la resignación; es como una obstinación en querer verse libre de ese sufrimiento; es a esa obstinación a la que hay que renunciar. ¿Cuándo vendrá el socorro? Nadie lo sabe; no se sabe si vendrá pronto o tarde o si tardará cuarenta años. Lo que este hombre debe hacer es dirigirse a Dios hablándole de esos malos pensamientos y decírselo con franqueza para que pierdan fuerza. ¿Cuándo los superará? Tampoco lo sabe nadie. Lo que sí sabe el experto en tema de la gracia es que ésta tiene su tiempo y su hora; que puede llegar de improviso cuando menos se la espera; eso sí, después de haber trabajado y buscado en vano durante mucho tiempo. La impaciencia de la obstinación es querer ver el fin de ese dolor, o sea, el fin que explique la cosa. Pero la verdad es que no existe explicación de ello en esta vida. No hay más que soportarlo con humildad creyendo y esperando la ayuda divina. Dios quiere que este sufridor espere la posibilidad de su liberación en cualquier momento que se le presente; y que la reciba con la misma alegría que en el primer instante, aunque tarde años en llegar. La tarea es esperar contra toda esperanza: «Cada día debe estar preparado como si fuese inminente su liberación, aunque ésta se retrase años. Esto es ser educado en la obediencia. Obedecer no es soportar algo por propia decisión, sino esperar "sine die" la liberación del sufrimiento»³⁴.

³⁴ *Diario*, II, 336 y ss.

Esta espera en Dios clarifica otro aspecto doloroso de la espina en la carne. Mi vida está despierta para alcanzar lo que nunca he soñado. La cuestión que me he planteado es si yo debiera concentrar mi atención en quitarme esa espina. En ese caso, sería en lo temporal más feliz, pero me perdería en sentido de lo infinito. Es por lo que estoy lejos de aventurarme a llegar a ser algo grande. La espina en la carne, en lo finito, me ha destrozado para siempre, pero en lo infinito yo salto más ligero. Será quizás esto lo que me conviene. No pienso que la espina se me haya dado para que permanezca gimiendo de una manera pasiva; eso sería un pietismo alimentado por una triste ascesis espiritual. Al contrario, pienso que me ha sido dada para lanzarme más alto. Porque, por extraño que parezca, gracias a mi espina en el pie brinco más alto que otros con los pies intactos. La mayoría de los hombres se mueve en lo finito y elige por diversos tipos de coacción como el placer, la ganancia, el confort...; en cambio las decisiones de lo infinito requieren la libertad del riesgo. Sólo por la libertad se llega a la decisión de lo infinito. La gente está inmersa en lo inmediato, en lo finito, e ignora las decisiones de la infinitud. A mí me ocurre lo contrario: «Desde el principio, yo he sido arrojado a la vida por un conducto que va directamente al dique y, para mantenerme a flote, he tenido que hacer un esfuerzo enorme a golpe de desfallecimientos; de ahí que haya tenido que desarrollar una existencia espiritual sin igual. Esto me ha hecho superior. Interpreto este sufrimiento especial como una espina en la carne que me hace ser un hombre "sin igual". Y reconozco este "sin igual" en lo agudo de la espina y lo agudo de la espina en este "sin igual". Así me comprendo a mí mismo»³⁵.

Si yo no hubiera sentido todos los días el cabestrillo de mi tormento donde un poder superior me mantiene para que no me escape, hubiera tomado muchas veces un falso camino. Y habría tenido éxito. Pero la espina en la carne me enseña la renuncia al éxito y la aceptación del sufrimiento. Resuena en mí una voz que me dice: «Esta espina es para tu bien; un amor infinito es el que te ha atado con este lazo; ahora, frecuentemente sólo sientes el dolor, sobre todo cuando la fe es débil, pero en el más allá lo comprenderás de otra manera». Sin la espina en la carne yo hubiera sido grande en el mundo; pero ella es mi ayuda, es como un cinturón de corcho para navegar. En el orden religioso es el sufrimiento el que me ayuda. Religiosamente no hace falta la victoria material, hay que vencer mediante la propia derrota; es por lo que el tormento interior es el socorro que nos mantiene en el camino recto.

¿Quién me ha clavado esta espina en la carne?

³⁵ *Diario*, II, 132.

Dios permite que un ángel de Satán nos abofetee. Me fijo en el apóstol Pablo (2 Cor 12,7): él también lleva clavada otra para evitar el orgullo. Pidió tres veces a Dios ser liberado de ella y la respuesta que recibió fue ésta: «Te basta mi gracia». ¿En qué consiste esa espina que lleva clavada el apóstol? La unión de la vida terrestre y de la felicidad suprema es siempre desgraciada; sólo será completa y feliz en la vida eterna. Pero aquí el que más aspira y vive la vida eterna, más padecimientos sufre. El sufrimiento aumenta en la medida que la vida se eleva y acerca a lo divino. Por eso las palabras de la Escritura llevan consolación y cura después de herir profundamente. Hay, pues, una unión entre dolor y consolación: «La espina en la carne es un testimonio y una advertencia de que el hombre atraviesa siempre un camino lleno de obstáculos y peligros; incluso cuando ha captado el bien supremo, no hace más que volverlo a desechar, perseguido por el ángel de Satán cuyos ataques concurren, como el resto, al bien del creyente. Cuando un hombre se queja de sus sufrimientos no ve con bastante profundidad, pues ninguna tentación puede sobreponerse a las fuerzas humanas»³⁶.

¿Cuál era la espina del apóstol Pablo? No eran los sufrimientos exteriores, que los tuvo en abundancia: persecución, hambre, naufragios, privaciones... No, era un sufrimiento interno, el recuerdo de haber sido perseguido a los cristianos; en su interior se alzaban las voces de aquellos que fueron apresados y torturados por él. Este remordimiento era para él un ángel de Satán que le hacía callar y que le humillaba; eso era un motivo más de sometimiento y obediencia a la voluntad divina que había de sacar bien de ese mal. Todo ello se convirtió en un tormento que le llevaba a desechar salir de esa cárcel, pero que tensaba su espíritu en la esperanza y en la obediencia.

Yo me aplico este texto e interpreto la espina como mi melancolía y angustia, que siento como un espanto inexplicable. También he pedido ser liberado de ella y he recibido idéntica respuesta: «Te basta mi gracia». La espina en la carne es lo contrario de la inefable felicidad del espíritu y consiste en un sentimiento de abandono por parte de Dios; el alma sufre el choque entre la necesidad de volver pronto a Dios y el obstáculo que lo impide. Por eso la vida se hace una horrible espera. Es duro experimentar desprecios e infidelidades de parte de nuestros semejantes, pero lo es mucho más sentir el abandono divino y ver que el ángel de Satán campa por sus respetos estropeando la felicidad de un hombre. La espada, no la ya espina, que atravesó el corazón de María, según la profecía de Simón (Lc. 2, 34-35), debió ser no el dolor de ver muerto a su hijo, sino la duda de si todo aquello había sido una ilusión.

³⁶ «La espina en la carne», *Cuatro discursos edificantes*, VI, p. 300 y ss.

La lanza que atravesó el costado de Jesús no fue la del soldado, sino la del abandono del Padre, que le hizo decir: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?»

En resumen, «la felicidad del cielo es maravillosa pero se hace esperar. Es entonces cuando la espina en la carne hace sentir su aguijón. Porque quien no ha sentido la felicidad del cielo no puede sufrir esta espina. Cuanto más se espera en la eternidad, mayor es el tormento»³⁷. La vida más alta conoce el sufrimiento más pesado de todos.

5. Interioridad reflexiva

Los que llevamos la espina clavada en la carne sabemos, por el sufrimiento, lo que es el dominio del espíritu sobre el cuerpo. Ya desde el punto de vista meramente físico, yo soy un desproporcionado: pies cortos, joroba, piernas desiguales...; el más leve movimiento que yo hago equivale en los demás a un salto de gigante. Soy objeto de bromas e ironía: «¿De qué sirve tener mucho espíritu cuando se tiene un cuerpo débil? ¿Qué importa el espíritu a los hombres? La mayoría se comportan como animales que no tienen respeto más que por un mozo combativo y peleón; esa suerte de pudor y timidez ligada al espíritu, ellos la miran como melindres; en el fondo, tienen una idea sorda de que el hombre, colmado de dones espirituales, es de una estructura más fina...; así encuentran casi una alegría al tomar conciencia de su fuerza brutal frente a esa debilidad»³⁸. Yo tengo muy pocas fuerzas físicas; con un poco más de éstas podría resolver cantidad de cosas, pero todo lo tengo que sacar de las fuerzas de mi espíritu.

Humanamente, mi desgracia es que me falta soporte corporal. Tener salud y fuerza, poder tomar parte en todo, tener fuerza física y espíritu despreocupado, ¡oh, cuántas veces lo he deseado! En tiempo de mi juventud, mi tortura, en este sentido, fue terrible. Y es que mi interioridad entra en escalofrío a la menor cosa que emprendo. Para mantener este esfuerzo espiritual tendría necesidad de distraerme, de andar por las calles, de retirarme al campo donde nadie me conociera...; pero este país mío es tan pequeño que no me zafo de nadie. Si yo fuera sólo espíritu, sería tan fuerte que me ocuparía exclusivamente de la salvación de mi alma; en ese caso, el cristianismo sería el colmo de la felicidad; porque ¿puede haber algo más dulce que ocuparse de la gracia de Dios

³⁷ *Ibidem*, p. 314.

³⁸ *Diario*, II, 57.

que ha satisfecho nuestro pecado? «Pero desgraciadamente no soy sólo espíritu, sino carne y sangre, un hombre débil; entonces el cristianismo rechaza severamente esa dulzura, pues quiere que nos transformemos en espíritu. Y la transformación espiritual es esencialmente dolorosa; por eso un hombre desprovisto de toda categoría espiritual tiene que chocar frontalmente con el cristianismo»³⁹.

Esta falta de soporte corporal ha hecho de mí un ser volcado hacia la reflexión. Mi pasión es pensar y pensar es mi pasión. Pensador apasionado es aquel que, con probidad y honestidad, está siempre dispuesto a expresar lo que ha comprendido. ¿Qué lleva consigo la reflexión? Si por esencia yo soy un ser de reflexión y me encuentro en el caso de tener que obrar resueltamente, ¿qué hacer? Mi reflexión me mostrará tantas posibilidades a favor como en contra. ¿Qué quiere decir esto? Que tengo que enfrentarme a actuar o no actuar, a obrar de esta o de la otra manera, sabiendo que hay una Providencia que dirige el mundo y teniendo que decidir sin saber si voy a acertar o no. ¿En qué me he apoyado entonces al decidir? En el absurdo. Y ¿qué es el absurdo? Algo muy simple: que yo, ser racional, me tengo que decidir por una opción entre varias que pueden ser contrarias entre sí, pero que están igualmente avaladas por razones de peso. Entonces estalla la tensión de una pasión infinita ante la desproporción entre la reflexión y la acción, entre los posibles y la elección de uno de ellos: «Cuando obro en el trajín de la vida cotidiana, no percibo el secreto de esta tensión de la reflexión; me imagino que obro por ella; pero nada hay más imposible, puesto que la reflexión es justamente el equilibrio de los posibles. Por eso la reflexión no es igual para todos y difiere en grados según los individuos»⁴⁰. Pero nada es más imposible y contradictorio que obrar por reflexión. El que dice que ha obrado por ésta, no hace más que denunciarse a sí mismo: o carece de reflexión, pues ésta opone siempre un posible a otro, o ignora lo que es obrar. Ésta es una de las causas por las que mi vida es tan tensa y me aparta de los otros hombres. Mi reflexión hace que no me ocupe de hechos en detalle, sino de la idea.

Uno de los aspectos más importantes de la reflexión que merece la pena destacar es su especial incidencia sobre ese dolor interno que es la pena. La alegría es en sí misma comunicativa, sociable, deseosa de manifestarse. En cambio la pena busca ocultarse, a veces, incluso, engañar; es hermética, silenciosa, solitaria y no conoce otro camino que el ensimismamiento. Existen hombres que están constituidos de tal manera que la menor emoción experimentada por ellos salta enseguida al

³⁹ *Diario*, IV, 156-157.

⁴⁰ *Diario*, III, 38.

exterior; siendo fácilmente observable; otros en cambio ocultan su conmoción interior. En éstos es donde anida la pena reflexiva; esa pena que se caracteriza por no manifestarse en ninguna expresión particular y concreta. Cuando la pena es tranquila, su intimidad se va manifestando poco a poco hasta hacerse visible externamente. En cambio la pena reflexiva se mueve siempre hacia dentro, no da señales hacia el exterior; se repliega hacia el interior hasta que encuentra un recinto cerrado y una intimidad donde se siente a gusto⁴¹.

Las causas de que una pena se torne reflexiva pueden estar tanto en el mismo carácter subjetivo del individuo como en la pena objetiva. Un individuo como yo, que tenga el prurito de la reflexión, trasformará cualquier pena en reflexiva, en cuyo caso su constitución personal le impedirá asimilar la pena. Otro caso muy distinto es cuando el hecho objetivo doloroso da lugar a la aparición de esa pena reflexiva. Esto sucederá cuando la pena objetiva es algo inconcluso que deja lugar a dudas. Por ejemplo, el engaño amoroso que sufre una mujer. Ese engaño afecta a la vida misma interior de esa persona, a la médula espiritual de su ser, y lo más probable es que esa pena se transforme en reflexiva. Para esa mujer la pena más honda es y será siempre ese amor desgraciado; pero no se manifiesta al exterior; sólo puede expresarse en la poesía. Sólo aquel que la padece puede de algún modo intuirla por simpatía con otros: «El observador experimentado verá entre las caras monótonas de una multitud el secreto que abriga alguno de esos hombres, su soledad... Lo exterior sólo tiene interés para nosotros como aviso de lo interior. El ojo que es capaz de penetrar en la pena de reflexión es un ojo cuidadoso y solícito. Hay veces que la pena se oculta absolutamente y pone en marcha tácticas sutiles para ocultarse. Entonces es un arte saber descubrirla. La pasión de la simpatía por la pena reflexiva hace todo lo posible para llegar a ésta. El impulso que nos mueve a conocer la pena no es la curiosidad, sino la comprensión y la empatía»⁴². En el ensayo «Siluetas» de mi obra *La Alternativa*, mi pseudónimo Víctor Eremita descubre la pena reflexiva de tres mujeres: María Beaumarchais en el *Clavijo* de Goethe, Doña Elvira en la *Ópera* de Mozart y Margarita en el *Fausto* de Goethe. Resumiendo su trayectoria, en todas ellas se dan estos pasos. En primer lugar, el amante las seduce y ellas llegan a amarle más que a sí mismas. Luego el seductor las abandona y se produce la tragedia, porque al perder ese amor lo han perdido todo; el engaño ha sido absoluto porque el amor ha sido absoluto también y por tanto no puede haber ya reposo. La desesperación se apodera de sus almas; sólo pueden hallar refugio en el recuerdo del

⁴¹ «Siluetas», *La Alternativa*, III, p. 162.

⁴² *Ibidem*, p. 163.

amado. Y viene la pena reflexiva con su típico vaivén: «Él era un villano, le odiaré toda la vida...; no, no era un villano, es que no me amaba y por eso me abandonó, fue honesto; sí, era un engañador...». Y así sin fin. Han amado al amante más que a sí mismas y ya no se pueden desprender de él; seguirán amándole siempre. Entonces ocultan su pena y se posesionan de ella; no quieren consuelo ni menos aún oír hablar mal de sus amantes. Han sacrificado su vida a un engañador, pero se aferran al recuerdo. Se les hace extraño todo lo que las rodea y comienza un movimiento interior en sus almas. No pueden olvidarse del amante de igual modo que el manantial no puede olvidarse del arroyo: dejarían de ser ellas mismas. Anhelar al amante: ésa es su vida, pena inacabable de la reflexión.

Yo he padecido esta pena reflexiva en muchos órdenes, también en el del amor a Regina, aunque a pesar de sufrir allí la pena, hube de pasar también por ser un engañador e hipócrita ante todo el mundo. La pena reflexiva me ha cautivado sobre todo en la esfera religiosa; pero sería imposible que aquélla se diera sin un campo de cultivo apropiado y éste es la interioridad. Yo he vivido toda mi vida en un interminable tormento de creer que no tenía verdadera fe, pero justamente ese dolor era la señal de tenerla y de vivirla en la interioridad. El hombre de fe cree que no tiene fe suficiente y se duele buscando, preguntándose, queriendo aumentar esa fe. El que tiene una fe muerta vive tranquilo sin preocuparse de ella. La interioridad es un tormento, el tormento del hombre vivo que desea crecer espiritualmente.

¿Qué es humanamente mi desdicha? Que tengo demasiado pudor e interioridad, cosas ambas que en el fondo son lo mismo, puesto que el pudor es la condición que oculta la interioridad. Puedo sufrir una pérdida, incluso sensible, pero no se me ocurre gritar, más bien trato de tomármelo como una bagatela. Pero la gente tiene la caradura de gritar y hacerse oír por cualquier cosa, por ejemplo siempre que tiene necesidad de dinero; cuando, en este orden de cosas, alguien siente pudor, se ve excluido de la ayuda. Y así ocurre con todo: «Yo puedo sufrir mucho, pero gritar, alarmar... eso no, imposible. Puedo ver muy bien cómo se me engaña, con qué villanía se abusa frecuentemente de mi bondad, pero enfadarme, no, imposible, me da vergüenza. En general, no puedo imaginar que los otros sean diferentes que yo; y a mí, el pensamiento de su silencio me haría más daño»⁴³.

Para ser querido y buscado hay que carecer de interioridad; ésta permanece oculta; sólo se muestra por la falta de factores externos; no agrada a las gentes, es para ellas un aguijón que haría su vida fatigosa.

⁴³ *Diario*, II, 364.

Los hombres se muestran arrogantes prometiendo una cosa o haciendo algo; luego se olvidan; en cambio, la interioridad, ¡ay!, permanece silenciosa y eso produce escalofríos a la gente. Lo triste para mí en todas las dificultades externas es no llegar siempre a esta interioridad de entristecerme sobre mí como yo desearía, y sin embargo la consigo cuando el mundo me cree feliz y contento. «Al entrar en conflicto con los círculos que nos rodean podemos fácilmente olvidar el yo, su relación con Dios, lo cual puede parecer poca cosa al lado de tantos problemas como nos acucian. Yo cuento con Dios para superarme y no darme importancia a mí mismo; a fin de cuentas, sólo soy por Él y en obediencia a Él»⁴⁴. En definitiva, mi interioridad consiste en ocultar la interioridad. Desvelar ésta no sólo es exponerla a la burla del mundo, sino sobre todo es desvirtuarla; su fragancia le viene del diálogo íntimo con ese testigo invisible que desea permanecer oculto en alianza íntima con el yo.

⁴⁴ *Diario*, II, 260.

CAPÍTULO III

EL NOVIAZGO: COMPROMISO Y RUPTURA CON REGINA OLSEN

1. Noviazgo y esponsales. Diferencias entre la pareja

La ruptura con mi padre no duró demasiado tiempo. En septiembre de 1837 fue cuando cortamos y yo hice mi vida a sus espaldas; el ambiente y la situación se me habían hecho insostenibles. Pero la primavera y el verano de 1838 cambiaron mi situación. Poul Möller, a quien yo tanto quería y que fue uno de mis mejores modelos, murió el 13 de marzo. Mi padre hizo un esfuerzo supremo para que yo volviera a casa y nos reconciliáramos. Fue entonces cuando de forma expresa me confirmó lo que desde hacía tiempo presentíamos y estaba pensando sobre nosotros, especialmente sobre mí. Me confesó su maldición de Dios cuando era niño y el desliz sexual con su mujer antes de casarse. Hizo esta confesión con tanto amor y heroísmo que no sólo consiguió reconciliarme con él, sino que, simultáneamente, recobré la fe en el amor paternal de Dios, que llevaba adormecida durante algún tiempo. Aquejello fue a la vez una reconciliación paterna y una conversión religiosa¹. Desde entonces el amor a mi padre fue definitivo y desde entonces también mi dedicación y conversión a Dios fueron el norte de mi existencia, de mis desvelos y de mi actividad literaria. Volví de nuevo a la práctica de la comunión que había abandonado. Y el 19 de mayo hacia las 10 de la mañana tuve la experiencia religiosa más fuerte y conmovedora de mi vida. Fue una explosión de alegría indescriptible que yo viví como el nacimiento a una nueva vida espiritual. Por eso recuerdo exactamente el día y la hora; igual que sabemos tan bien el día de nuestro nacimiento. Fue como la noche de iluminación que tuvo Pascal: una explosión de júbilo inexplicable sin motivo aparente ;una alegría que ma-

¹ GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993, p. 21.

naba del fondo del corazón y que me llenó por completo; o mejor, que me envolvió en ella arrancándome a mis hábitos.

A los pocos meses de esta experiencia, el 9 de agosto de ese mismo año de 1838, murió mi padre. El choque que me produjo su muerte fue muy doloroso y con nadie he querido hablar de ello: «Mi padre ha muerto la noche del miércoles día 8 a las 2 de la madrugada. Yo he deseado que hubiera vivido algunos años más y veo su muerte como el último sacrificio que él ha hecho por su amor hacia mí; lejos de ser algo que nos separa, es más bien un motivo de unión definitiva. De todo lo que yo he heredado de él, lo más precioso que me deja es su recuerdo, su imagen transfigurada; de ello guardaré secreto ante el mundo»². Su muerte fue una tremenda sacudida. Quizá lo sea para todo hombre; pero para mí lo fue especialmente; mi imaginación, que estaba entonces en plena ebullición buscando donde albergarse, encontró buen lugar de apoyo; y mi melancolía, que también era una dote que me dejaba mi padre, redobló su pena.

En medio de toda esta experiencia tan intensa, alguien estaba a mi lado: Regina Olsen. Después de mi padre, ella ha sido el ser más importante para mí. La conocí en la primavera de 1837 en casa de la familia de mi condiscípulo Peter Rördam. Allí nos veíamos con frecuencia antes de frecuentar a su familia. Tenía ella entonces 14 años, diez menos que yo. Era hija del consejero de Estado Terkel Olsen. Desde el primer momento quedé prendado de su gracia y juventud. Era como un don celeste. Poco a poco nuestras vidas fueron vinculándose y, antes de que muriera mi padre, ya me había decidido yo por ella. Viví una época feliz sintiendo cómo se me abría la existencia: la reconciliación con mi padre, mi vuelta definitiva al cristianismo y mi amor a Regina se me ofrecieron como una reconciliación con el mundo.

Vivimos nuestro noviazgo a tope. Ella era todo para mí; me conquistó desde el primer momento. Yo fui como César: llegué y vi, pero fue ella quien venció. No es posible describir el sentimiento de elevación cuando estamos tocados por el amor. El hombre enamorado desea estarlo siempre; su inquietud, su aspiración, su ardiente impulso hacen que desee a cada instante lo que ya está poseyendo en ese momento. En su impaciencia desea llegar más arriba, pues la posesión de su objeto es inagotable. Quisiera vender todo para comprar ese objeto. El amor no posee su objeto de forma inerte: «Se esfuerza a cada instante en ganar lo que ya posee; nunca está quieto ni seguro; de ahí su potencia para rechazar el olvido. Sólo la fría razón puede ver como absurdo el anhelo

² *Diario*, I, 134.

de lo que ya se tiene»³. El amor es un deseo que no consume su objeto, sino que se alimenta constantemente de él, porque ese objeto es eterno. Y por eso el amor verdadero es eterno también; además es siempre nuevo: «Regina, sábelo, cada vez que me repites que me amas desde lo más profundo de tu alma, me parece oírlo por primera vez...; necesitaría toda mi vida para reflexionar en el reconocimiento sobre toda la riqueza encerrada en tu amor»⁴. El amor identifica en el mismo ser a los que se aman; por eso en el fondo creo que Regina y yo somos lo mismo. Ella me pertenece toda entera y siempre; nada ni nadie me arrancará a mí de ella ni a ella de mí. Sin embargo, no me jacto ni me creo egoísta por ello; sino que, por el contrario, me siento libre como un pájaro porque la envoltura del amor es libertad: «Necesitaría toda la vida para reflexionar en la riqueza de tu amor...; cuando me dices que me amas se rompen mis cadenas y soy libre y feliz en mi libertad»⁵. Volví las espaldas al mundo y, reinando un silencio como de eternidad, sentí la alegría de saber que ella me pertenecía. Regina era el bálsamo para curar mi tristeza: pedí a Dios que nadie le arrebatara su alegría, ni ella misma por su deseo inquieto ni yo por mi melancolía. Ella fue conmigo como David con Saúl. David tenía el poder de ahuyentar el mal humor de Saúl; su corazón era joven y sano, lleno de alegría de vivir, y ésa era la ayuda más preciosa que le prestaba. Eso mismo era lo que hacía Regina conmigo: «Yo la quería sin coquetería; quería ganarla sin habilidades ni astucias. Más bien me gustaba verla sin ser yo visto y eso hacía aumentar mi amor. Creo que estaba más cerca de ella cuando la veía sin ser vista que cuando la acompañaba. A ella es a la única mujer que he amado, amo y amaré»⁶.

Mi amor por ella es un caso claro de lo que mi pseudónimo Víctor Eremita dice en el «El primer amor», de *La Alternativa*. Es un amor primero, no en el sentido cronológico, sino en el fundamental⁷; o sea, un amor que ha tenido tal raigambre y compromiso que no puede ser sustituido por ningún otro; un amor que forma parte del propio ser y del que ya no se puede uno desligar. Más que poseer ese amor, es uno poseído por él; del mismo modo que Dios no es mío porque me pertenezca, sino porque yo le pertenezco a Él. Sentía que yo había dejado de ser yo mismo para ser de ella. Yo la quería tanto que quería acaparar su imagen; pero ésta se me diluía; tenía ansiedad por ella. Trataba de dominar las emociones para luego gozar de ellas. Anhelaba verla al «aire

³ *Cartas del noviazgo, op. cit.*, pp. 70-73.

⁴ *Ibidem*, 68.

⁵ *Ibidem*, 68.

⁶ *Etapas en el camino de la vida*, IX, p. 186.

⁷ «El primer amor», *La Alternativa*, III, p. 228.

libre», fuera de normas y convenciones sociales. Era una muchacha encantadora, infantil, muy femenina. Yo no podía amar a otra; su amor lo era todo para mí y me consumía. Ese amor era unas veces sosegado y otras inquieto; como un río caudaloso que pasa con intermitencia por precipicios y llanuras.

Pero en esa compenetración de dos seres que se aman era lógico que fueran apareciendo poco a poco las singularidades de cada uno; éstas deberían ir soldándose poco a poco en orden a una unión más afectiva y comprometida. Mi religiosidad, melancolía e idealidad, junto con la simplicidad y la inmediatez de Regina, tenían que ir ajustándose para llegar a un alma común. Yo veía que ella era un ser inmediato, alegre, simple. Creo que se abandonaba a mí en exceso. Y ¿no es una imperfección de la personalidad abandonarse tanto a otro que ella no guarde su propio yo?⁴. Cuando ella es auténtica, está vinculada a mí como una paloma a su palomar; aunque la vendan, volverá siempre a éste. Pero cuanto más se abandona a mí, tanto más siento yo la responsabilidad.

Pero la responsabilidad me lleva siempre al terreno religioso y de la reflexión infinita. Por temperamento y elección, no puedo por menos de hacer dialéctico todo lo que vivo; y luego, elevarlo a categorías religiosas. Esto fue lo que hice con mi amor a Regina. Asumí el desafío que suponía que el amor se me hiciese dialéctico y presentase un sesgo religioso. Esta reflexión infinita me lleva a hacer transparente toda situación, idealizarla y referirla a Dios; con ello gano siempre en libertad y religiosidad. Vivo una realidad que se me presenta inmediata, pero tengo que hacerla reflexiva y referirla a categorías religiosas. Sé que esto no es corriente, pero yo no puedo renunciar a mi manera de ser so pena de destruirme. Puede parecer que yo no pertenezco a este mundo si no a otro, aunque viva en éste. Para mí, el mundo real, que tantos estímulos tiene para cualquiera, se me queda corto; y quizás sea ésa mi enfermedad. Pero yo he de hacer dialéctico todo y referirlo a la idealidad religiosa. No puedo contentarme con la realidad inmediata tal y como se presenta, sino insertarla en una reflexión infinita y religiosa. Normalmente cualquier realidad enfocada así topa con el obstáculo exterior; pero el amor, como no tiene dificultades con lo exterior, choca con la propia individualidad. Y aquí es donde la lucha es terrible, aunque silenciosa y sin estridencias externas.

¿Y mi melancolía? ¿Tenía algo que ver en el amor Regina? Pues sí, y yo era bien consciente de ello. «Mi pasión amorosa me llevaba también a la melancolía, pues mi alma es por naturaleza melancólica. Y la forma en que ésta se manifestaba en este tema de amor era que yo tendía

⁴ Diario, I, 293.

a recordar éste más que a vivirlo; a agotar posibilidades ideales más que realizarlas en compromisos concretos»⁹. Por eso tenía que tener cuidado de que Regina se me presentase como una realidad y no como el reflejo de mis propios movimientos interiores. Yo sentía que, a medida que avanzaba el noviazgo, más me comprometía con ella, pero más me vinculaba también a Dios.

Sin embargo, a pesar de este espacio melancólico en mi alma, pensé que había otro para la dicha y para hacer feliz a Regina. Pensé que aquella era la mujer de mi vida, la que me complementaba; un don que Dios me regalaba y ponía en mi camino; la mujer a quien yo iba a hacer feliz; o ella o nadie. Yo sólo quería la felicidad de los dos y encamino mis pasos hacia el compromiso.

Durante el verano de 1840 pasé la licencia en teología. Hice alguna visita a la familia de Regina; intentaba atraerla hacia mí lo más posible. El día 8 de septiembre salí de casa con el propósito de formalizar el compromiso. Nos vimos en la calle justo delante de su casa. Me dijo que no había nadie en ella; yo interpreté aquello como una invitación; subí con ella. Nos encontramos solos en el salón. Ella estaba un poco turbada. Le dije que tocara el piano como ella acostumbraba. Lo hizo, pero yo, un tanto nervioso también, sin llegar al fondo del tema, le dije: «¡No quiero música! Es a ti a quien busco, a quien he buscado desde hace dos años». Ella se quedó silenciosa. Luego me habló de la relación que había tenido desde niña con Schlegel. Pero yo la invité a olvidar ese suceso como si fuera un paréntesis; también yo tenía la hipoteca de mi melancolía. Ella se encerró en su silencio y yo me marché, no fuera que llegase alguien de improviso y nos encontrase juntos y solos. Quería evitar cualquier pequeño detalle que pudiera empañar su reputación. Fui directamente a su padre y le pedí la mano de su hija. No me dijo ni que sí ni que no; pero percibí claramente que no era desfavorable a mi demanda. El 1 de septiembre, después de mediodía, obtuve su consentimiento. Desde entonces, yo asumí la relación con toda la familia. Mi virtualidad se aplicó sobre todo al padre, a quien he amado mucho siempre¹⁰.

Mi alma era feliz; ella me pertenecía. Nada podía hacer sin pensar en ella. El primer beso fue la suprema felicidad. Pensé que la melancolía era sólo una broma que se diluiría ante esta realidad y que se curaría a la vista de esta salud¹¹. Parecía una casualidad o potencia la que nos había aproximado tanto.

⁹ *La repetición*, V, pp. 7-9.

¹⁰ *Diario*, IV, 438-39.

¹¹ *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 195-96.

Pero ¡qué contradicción! Parece que al descender del orden de lo posible al de lo real es cuando aparece el obstáculo. Enseguida del compromiso aparecieron las dificultades. ¿Pertenezco yo más al reino de lo posible que al de lo real? ¿Quedé desinflado en el compromiso de los espousales? ¿Qué ocurrió? ¿Por qué cuando quise hacer real esa promesa, fue cuando empezó a desvirtuarse y diluirse? «Regina, tú eres la reina de mi corazón, oculta en lo más vivo de mi alma, y de mis pensamientos... Yo creo a los poetas cuando dicen que, al ver por vez primera a la amada, es como si la han visto antes; que el amor y el conocimiento son un recuerdo... Por todas partes veo tu belleza, que atrae el fondo misterioso de mi ser... Pero, ¡oh divinidad velada del amor!, tú que ves en nuestros repliegues secretos, ¿me lo revelarás? ¿Encontraré lo que busco aquí abajo? ¿Viviré la conclusión de todas las premisas excéntricas de mi vida? ¿Deberé encerrarte en mis brazos? o ¿deberé pasar a otra cosa? ¡Tú, mi nostalgia, me has tomado la delantera! ¿Me haces un signo transfigurado de los sueños de otro mundo? Yo debo arrojar todo fuera de mí y así estar ligero para seguirte»¹².

Las diferencias entre nosotros comenzaron a hacérseme manifiestas. La primera —y más importante— es que yo estaba orientado principalmente a categorías religiosas, ella en cambio a categorías inmediatas y estéticas; a ella le faltaban nociones religiosas; por ejemplo, Dios era para ella un viejo bonachón y con eso se quedaba tan satisfecha. Y este punto es tan decisivo para mí que cualquier insignificancia en él puede occasionar un mar de fuego. Soy en este sentido como un hombre en un país extranjero cuya lengua desconoce; ella es insensible a los medios religiosos que son para mí los supremos; ésta es la diferencia entre nosotros que aparece en toda su hondura. Nada nos impide de casarnos, pero ahí empieza el desacuerdo; ella ve las cosas demasiado inmediatamente, sin referirlas al absoluto religioso. Lo trágico es que dos seres que se aman no se comprendan y lo cómico es que, sin comprenderse, se amen. Y ése era nuestro caso. Me preocupaba menos el erotismo y las relaciones eróticas que la relación religiosa; pues ésta no es algo inmediato, como si fuera un poco de impulso, juventud, ilusión, etc., sino algo que exige conciencia, esfuerzo y suprema decisión. Ella no salía de su ingenuidad inmediata; era una criatura sin repliegues. Mis rarezas y mis gestos no eróticos debían desconcertarla. Yo, en cambio, no comprendía sus detalles femeninos y era a su lado como el caballero de la triste figura¹³. Creo que mi problema viene de no haber captado lo específico de la existencia femenina y merezco mi sufrimiento por haber comenzado. Y ella fue una víctima; pues, al entrar en

¹² Diario, I, 148.

¹³ Etapas en el camino de la vida, IX, 368.

contacto conmigo, entró en contacto con una falsa realidad. Yo siento la injusticia que la hice, pero sin embargo puedo decir que obré por simpatía hacia ella; mi posición era entregarme a los esfuerzos más grandes y extravagantes a falta de un punto de vista común entre nosotros.

Yo era melancólico y ella estaba entregada a la alegría de vivir. Parecía que su amor a la vida podía ayudar a mi melancolía; pues no, porque hay melancolías y melancolías; la mía era religiosa y ésta no puede ser satisfecha por ninguna realidad inmediata como la que me ofrecía Regina. Yo estaba desarrollado también en el orden de lo inmediato y de lo estético; pero mi religiosidad me obligaba a sobreponerme a ellos; y esa ineludible renuncia me llevaba forzosamente a la melancolía.

Ella deseaba brillar en el mundo, y yo, con mi melancolía y concepción del sufrimiento, estaba lejos de eso: «Al principio, ella estaba contenta conmigo por mi brillantez. Pero después, cuando yo me retiré a la oscuridad y tomé la ruta del sufrimiento cristiano donde no hay honor ni prestigio que ganar, ella perdió coraje»¹⁴.

Yo estaba replegado sobre mí mismo y ella era incapaz de esto; pues el repliegue no puede darse en el orden de la inmediatez, que es donde ella estaba; mi retiro tenía la forma de la melancolía y ésta era para mí el medio de aclararme sobre lo religioso. Mi repliegue es la anticipación concentrada de la subjetividad religiosa; es también el presentimiento de una vida superior; actúa como un límite que me guarda, pero al mismo tiempo me encierra en la melancolía hasta un nuevo orden¹⁵.

Yo soy sobre todo un pensador. Ella no lo era en absoluto. Por eso yo no tuve conocimiento del mundo ni del otro sexo; mi experiencia reflejaba esa falta de conocimiento que me hacía ridículo y emocionante a la vez. Pensador no quiere decir hombre que lea mucho, sino espíritu independiente que, al exterior, se guía sólo por la idea. Ella se burlaba de toda ciencia y saber y, en ese descuido, había hasta gracia; sólo le preocupaba la existencia en la que vivía; por eso tampoco nos entendíamos¹⁶.

Yo soy guiado por la simpatía; ella era inocentemente egoísta porque vivía en la inmediatez; en ella había instinto de conservación sin reflexión; por eso su egoísmo no era desagradable, sino señal de salud natural. Yo impedía que ella me comprendiese, pues ocultaba mis propios

¹⁴ *Diario*, II, p. 381.

¹⁵ *Etapas en el camino de la vida*, IX, 368.

¹⁶ *Ibidem*, p. 397.

sufrimientos para que ella no se emocionase simpáticamente; ese engaño hacía que quedase oculta mi simpatía por ella.

Todo esto hacía que viviésemos en planos diferentes y nos amásemos en planos diferentes también. Con lo cual había un malentendido que era preciso despejar.

2. Ruptura de los esponsales

Al día siguiente de nuestros esponsales, me di perfectamente cuenta de que había cometido un gravísimo error. ¿Qué ocurrió? ¿En qué consistió ese error? Intentaré explicarme. Al verme ya tan cerca del matrimonio, comprendí que el camino que había tomado no tenía salida. Primera hipótesis: si me casaba, viviendo no sólo una compenetración de espíritus, sino compartiendo también, como es natural, una vida erótica y sexual, percibí con claridad que esto último se me hacía incompatible con mi vivencia religiosa y mi natural melancolía. No es que ambas cosas sean en sí incompatibles, sino que lo eran para mí, dada mi peculiar manera de ser. Es decir, yo me hubiera entregado a ella sólo con una parte de mí mismo, la erótica, y hubiera sustraído la parte más importante, vinculada a mi compromiso religioso. Vivir así hubiera supuesto hacer de ella una concubina y yo destruir mi destino. Estaba claro que ésa no podía ser la salida. Segunda hipótesis: que ella me hubiera comprendido y, por tanto, hubiera visto que mi compromiso religioso era incompatible con la vida estético-erótica del matrimonio. Eso llevaba consigo que ella optase también por idéntico compromiso religioso y, en consecuencia, los dos de acuerdo, renunciásemos a la actividad erótica para llevar un matrimonio como hermanos. Le di pausas y sugerencias suficientes en este sentido, pero ella —no la culpo— estaba tan al margen de esto que ni podía imaginárselo. Tratar de inducirla a esta situación era algo tan arriesgado que podía descoyuntar su vida y hacerla una desgraciada; y eso era algo a lo que yo no tenía ningún derecho. Más aún, en la hipótesis de que ella hubiera accedido a entrar en esa esfera religiosa, yo hubiera tenido que iniciarla en un mundo de espanto, temor, penitencia y temblor que, para mí, es parte integrante de la religiosidad, y a eso tampoco yo tenía ningún derecho. Además, hubiera habido que cargar mutuamente con el peso de mi melancolía y ella no hubiera podido, porque la única fuerza que puede hacer soportable esa enfermedad es una profunda religiosidad de la que ella carecía. Es decir, que ella vivía en el plano de la inmediatez estética, yo en el de la religión, y era imposible una nivelación de ambos. Estaba claro que no había otra salida que la ruptura. Eso sí, quedando

bien claro que, aunque no me casara, mi amor por ella iba a ser definitivo porque, desde entonces, quedaba incardinado en mi amor a Dios. Por eso ella estaba lejos de entender que yo tratara de romper el compromiso y percibiera al mismo tiempo que yo la amaba con toda mi alma. Para ella, semejante actitud era algo absurdo, rayano en la locura. Para mí, en cambio, estaba claro. Mi error no fue romper, sino comenzar esa relación. Pensé que alguien podía acompañarme hasta mis más recónditos entresijos y que Dios me enviaba un ángel con quien compartir mi vida. Pero, cuando llegó el momento de la verdad, vi que esta mujer se interponía como un obstáculo en mi destino hacia Dios. Así lo pensé, vi y decidí delante de Él. ¿Pudo Dios poner a Regina en mi camino como un vehículo para llegar más a mí mismo y a Él? Yo no pude aceptar que el ser humano, al que más he amado y amo, después de Dios, sea vehículo de nada. Lo que vi es que mi destino no coincidía con el suyo; pero que, gracias a ella, yo había llegado más a mí mismo y a Dios. Por paradójico que parezca, al romper los espousales, me comprometí con ella de manera definitiva en el plano más profundo de mi ser, en el religioso; por eso la he sentido como parte integrante de mí mismo aunque haya tenido que rechazar el matrimonio con ella. ¿Puede de ahora entenderse lo que yo afirmo de que rompí los espousales por amor? Pues así es, por muy ininteligible que parezca. El noviazgo era un vínculo exterior que más bien impedía mi compromiso interior con ella.

Los meses que siguieron a los espousales, sufri terriblemente pensando todo esto. Ella parecía no notar nada. Al contrario, se hizo tan suficiente que un día me dijo que me había tomado por piedad, lo cual me pareció presuntuoso por su parte. Intenté una táctica con todos los recursos que pude: que fuera ella la que tomase la iniciativa y me dejase. Pero, ¡oh condición!, conseguí exactamente lo contrario; al ver mi actitud, se abandonó a mí hasta la adoración. Como es natural, he aquí que de nuevo se despierta en mí la melancolía y su abandono hace que yo revise mi responsabilidad; pero veo claro que hay que llegar a la ruptura. Llegó a tentarme eróticamente, pero resistí: «El hecho de abandonarse por completo y pedirme que la amara me habían tocado hasta el fondo, queriendo arriesgar todo por ella. Sin embargo, una prueba de hasta qué punto la he amado es que he querido ocultarme a mí mismo lo conmovido que estaba yo por ella en el fondo»¹⁷. Si ella hubiera sabido lo que yo la quería, hubiera luchado sin cesar; pero yo tenía que ir en contra de mis sentimientos naturales y luchar contra lo que más deseaba.

¹⁷ *Diario*, IV, 439.

Si yo no hubiera sido ni un penitente ni un melancólico, nuestra unión hubiera sido tan feliz como las que pintan los sueños. Ella había tenido alguna sospecha de lo que pasaba en mí. Porque con frecuencia me decía: «Tú no serás nunca feliz si no me permites permanecer junto a ti»; también me dijo: «Yo nunca haré cuestión de nada con tal de permanecer a tu lado». Pero ella buscaba sólo el consuelo de lo finito. Me hacía súplicas y derramaba lágrimas. Yo le decía: tú no podrás perseverar conmigo; y ella me respondía: prefiero todo antes que dejar de verte.

Pero sobre mí pesaba una prohibición divina que era tan terrible como un verdugo. Pon fin me decido y le escribo una carta anunciándola la ruptura y devolviéndola el anillo de los espousales. Es el 11 de agosto de 1841. Mi deseo es que todo lo que ha pasado tenga para ella la menor significación posible. ¡Ojalá que cuando reciba mi carta sea como liberarse de mi fardo! La carta iba en términos humillantes para mí; la pedía perdón de no haberla hecho feliz. La reacción no se hizo esperar. Nada más recibir la misiva, vino a mi casa en un estado de desesperación; yo no estaba. Me dejó un papel en que me suplicaba en nombre de Cristo que no la abandonara y que no la abocara a la muerte. Ante esta reacción, hube de reemprender la relación de manera provisional para ayudarla a aceptar la situación: «¡Qué momentos tan horribles! ¡Tener que ser tan cruel y al mismo tiempo amarla como yo la amaba! Ella luchaba como una leona; si yo no hubiera creído que Dios estaba conmigo en mi resistencia, ella hubiera vencido»¹⁸.

Dada su reacción, la fecha de separación ha sido aplazada. Ahora soy a la vez su confesor y asesino¹⁹. Estamos separados, pero haré cuanto pueda hacer un hombre por ayudarla. Ella ahora se pone del lado de lo religioso y me conjura en nombre de Dios porque sabe que ése es mi talón de Aquiles. En estos dos meses de fingimiento hasta la ruptura definitiva, yo la decía de vez en cuando: «Cede, déjame, tú no lo soportarás»; a lo que ella respondía con pasión: prefiero todo a dejarte. La propuse que, para bien suyo, dijéramos que era ella quien rompía los espousales y así ahorrarle humillaciones. Pero me respondió que no le importaban éstas ni lo que se dijera a sus espaldas. El 11 de octubre fue la ruptura definitiva. Ella cayó en la desesperación y, por vez primera en mi vida, tuve que regañarla; nunca lo había hecho. Nada más dejarla fui al teatro y, a la salida, me encontré con su padre, el consejero Olsen. Me pidió que habláramos y le acompañé hasta su casa. Regina estaba sumida en la desesperación. Él me dijo: «Se morirá si la aban-

¹⁸ Diario, IV, 440.

¹⁹ Etapas en el camino de la vida, IX, p. 305.

dona», y yo le respondí: «Yo me encargo de calmarla, pero no puedo volver atrás». En este estado de cosas, de nuevo el padre insistió: «Esto es muy duro, yo soy un hombre orgulloso y os pido que no rompáis con ella». Él tenía grandeza, esto me destrozaba; pero me mantuve en mi posición. Al día siguiente, volví a su casa para hacerla entrar en razones: «Me preguntó si me casaría alguna vez, y yo, teniendo que echar mano de la crueldad, la respondí que quizás sí. Me pidió que me acordara de ella y se lo prometí. ¡Si supiera que no sólo no podía olvidarme, sino que ella era parte de mi propio ser! Por último, me pidió que la abrazara... Lo hice... sin pasión. ¡Dios de misericordia!»²⁰. Después nos separamos. Yo pasaba las noches llorando en mi casa y por el día hacía mi vida como de costumbre, como si nada ocurriese.

Me di cuenta de que me tenía que retirar de los esponsales como un canalla; ésa era la única posibilidad para sacarla adelante y darla impulso hacia un nuevo matrimonio. ¡Quién iba a pensar que esa ruptura era la bendición nupcial que me iba a unir a ella para siempre! A partir de ahora, se va recuperando y yo sufro más que nunca. Hacia fuera parece que yo soy el que sufre y ella la que actúa. Ella cree que yo la he ofendido rompiendo las relaciones; pero la he ofendido sólo al comenzarlas, no al romperlas; porque la ruptura la he llevado a cabo por exaltación simpatizante hacia ella; mi falta, aparte de haber comenzado, es haberla aplicado una escala demasiado alta. Ella piensa que yo soy el culpable y ella la inocente. Creo que no es así...²¹

Resulta paradójica mi relación con ella después de la ruptura. Después de haber cortado en el plano de lo inmediato, ella adquiere para mí toda su fuerza, como un resucitado; y ello porque esta realidad tiene una dimensión religiosa; de ahí también mi melancolía. Yo soy para ella como un muerto del que no puede recibir impresión directa. Y ella es para mí como un resucitado que llena mi vida entera. La aberración consiste en preocuparme con tanta pasión por ella, en el orden religioso, teniéndola que rehuir en el de la realidad inmediata y física.

3. Causas de la ruptura

Después de la ruptura y en el tiempo en que ésta fue gestándose, he tenido que ponerme a mí mismo contra las cuerdas. Mi ser bullía incandescente y la tensión llegaba a su extremo. Tenía que tener muy claro ante Dios, ante ella y ante mí mismo las razones que me habían lle-

²⁰ Diario, IV, 442.

²¹ *Etapas en el camino de la vida*, IX, 400.

vado a tan dramática decisión. Yo he fracasado porque mi concepto de la vida ha sido rechazado. No podía ser feliz y ella tampoco. No podíamos casarnos porque yo estaba encerrado en mi melancolía. Pensaba que con ocultar ésta bastaba, pero al matrimonio no se puede ir así; en él no puede ni debe ocultarse nada. El matrimonio exige una mutua y completa entrega en todos los estratos del alma y esto no era posible porque ella no me comprendía: «Yo la amo y sin embargo su fidelidad es dudosa; su amor es flaqueza, no llega ni respeta la idea. Idea es el sentimiento religioso que lleva consigo un compromiso por encima de lo caduco e inmediato. En cierto sentido hemos cambiado los papeles porque ella es la fuerte y yo el débil; pero no busco mi victoria, sino la de la idea, y estoy pronto a ser sacrificado»². Yo he querido tanto a Regina que la he amado y amaré siempre en la idea para sustraerla de lo ordinario y lo inmediato.

Pero es que, en mí, la idea y el compromiso religioso están intrínsecamente vinculados a la melancolía. Ésta era insalvable y no podía, con esta tara, arriesgarme al matrimonio, porque la hubiera hecho una desgraciada. No puedo arrancar mi melancolía; tendría que tener otra vida o nacer de nuevo. Valga un ejemplo. ¿Le está permitido casarse al soldado que, en plena guerra, monta guardia en la línea del frente teniendo que poner sin desmayo sus cinco sentidos para divisar al enemigo? Pues, en vez de enemigo, hablemos de melancolía innata; ésta puede aparecer en cualquier momento, por sorpresa, nunca se está seguro. Yo no quiero casarme para que otra persona cargue con este fardo; mi honor y mi orgullo me impiden iniciar en ese sufrimiento a la persona que más quiero. Esa melancolía que no podía satisfacer las exigencias de su juventud me hacía sentirme culpable. Ahora percibo que tengo la vida de alguien sobre mi conciencia y lo único que espero es un juicio para saber si soy o no un asesino; y, aunque mi melancolía se incline a decirme que lo soy, sé muy bien que no es así, porque sólo he buscado el bien de los dos en la más alta escala.

He tenido la impresión de que Regina me ha amado a mí más que a Dios y eso yo no lo podía soportar; de esa manera entendí que, casándonos, ella consumaría algo contra el derecho divino. Casarnos hubiera sido la solución estética, es decir, el arreglo en el plano de lo temporal, de los sentimientos naturales. Pero el erotismo no puede ser puesto al mismo nivel que el amor de Dios; lo más importante para una persona es su felicidad eterna. Dado como soy, nuestra única unión posible hubiera sido la unión mística de nuestras almas y la renuncia al erotismo. Pero ya he dicho que esto ella no lo barruntaba y hubiera sido

² *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 327-28.

destruir su vida. En cambio, acceder a sus deseos, llevando un matrimonio normal, hubiera sido la destrucción mía y, por consiguiente, la suya también; porque yo no hubiera podido compartir con ella lo más importante de mi ser y la hubiera hecho una desgraciada. No quedaba, pues, más solución que la ruptura.

Yo la amo, no he amado a otra. Mi error ha sido meterme por un terreno al que no pertenezco. Lo eterno para mí es el bien supremo; sólo así puedo comprender nuestro amor «En la conciencia de eternidad cada una de las partes, cada uno de nosotros, es libre. Ella no se interesa en absoluto por esa existencia religiosa; y yo no puedo renunciar a eso; seríamos unos desgraciados»²³. Para mí lo esencial es trabajar por la idea de eternidad; con quien no tenga esto no puedo empatizar. Ella no está donde yo estoy y eso lo perturbaba todo. Cuando no hay igualdad en lo religioso, un ser no puede comprender a otro ser. Yo estropeé nuestra relación al aplicarla un criterio religioso. Para mí lo religioso es lo principal y siento que ella no se cure más que por las determinaciones de lo temporal. Exigir lo religioso de todo ser ha sido mi victoria sobre la vida; pero al hacer esto con ella, no sé si la he hecho daño. Yo soy de concepción religiosa; mi romanticismo es absoluto. Para mí, Dios es todo y todo lo sacrifico a vincularme a Él. Yo me siento absolutamente ligado por Dios y ella no; ella sólo se encuentra en la dialéctica de lo agradable y desagradable. En este asunto he sido obediente a la voluntad divina. La obediencia es más agradable a Dios que los sacrificios. Sólo en la obediencia estoy en sumisa alianza con Dios. Yo no me hubiera retirado nunca de Regina si no hubiera creído recibir una contraorden divina. He obrado en esto como en todo, en conciencia ante Dios, y eso me ha traído una paz profunda dentro de tanto sufrimiento y melancolía como he padecido con este problema²⁴. Cuando rompí los espousales, eso fue una acción personal ante Dios. Fue más tarde cuando me di cuenta de la importancia de ese paso para la idea de mi causa.

Yo he tenido una lucha entre la inclinación erótica y la vivencia religiosa. Siento en mí como dos fuerzas que chocan. No es con Regina ni con Eros con quien debo luchar; lo mío son hechos y crisis religiosas. No he dado una ternura excesiva a la pasión del amor. No puedo mantener mi alma en la inmediación de la inclinación amorosa; el encanto es efímero; cuanto más hermosa es ella, más desgraciado soy yo; si ella fuese desgraciada, todo iría mejor. No puedo simpatizar con la dicha infantil. Escojo lo religioso y dejo en suspenso la belleza. Yo pue-

²³ *Ibidem*, p. 294-5.

²⁴ *Diario*, III, pp. 229-30.

do soportar vivir sin Regina con tal de conservar lo religioso. Ésta es mi crisis²⁵.

Ella cree que mis sentimientos eróticos son vanos; pero no. A mí me hubiera gustado casarme; pero este deseo sería quizás sólo erótico. Si yo hiciera abstracción de la idea religiosa, me quedaría bien satisfecho en el plano erótico y estético; pero esta dimensión sólo tiene en cuenta la pasión amorosa y, sin librarse de las apariencias, es incapaz de penetrar en la determinación cualitativa reservada a lo religioso, donde un centavo puede valer como un reino. Pero este erotismo con el que no se sale de la estética no me interesa: «Ciento que me he desprendido de expresar la inclinación amorosa de manera más erótica. Yo hubiera podido eludir la bendición nupcial y adoptar una relación erótica; pero eludir esa bendición hubiera sido una ofensa. Reconozco que soy un erótico poco común y sé que hubiera sido un mal esposo: mi vida espiritual y el papel de marido, en mí, son magnitudes heterogéneas»²⁶. Y a ello tuve que atenerme. ¿Por qué entonces comencé la relación? Yo vi a una niña y recibí una impresión erótica, pero nada más; en eso conecté con ella, pero yo tenía arraigada una posibilidad religiosa mucho más de lo que yo creía. Al principio, abordé a Regina en el plano estético y ético, en el que fracasé porque me dominó el fondo religioso que se hizo incompatible con ese plano. Mi ofensa hacia ella no consistió en romper el noviazgo sino en querer estar enamorado sobre la base de una concepción temporal, finita, natural e inmediata de la vida²⁷.

Mi caso es, pues, la historia de un amor desgraciado; no puedo expresarme libremente respecto a mi inclinación amorosa. Yo me hubiera atrevido a unirme a ella ocultándola este secreto interiorismo y hubiera aplicado todos mis dones para hacerla feliz: ése era mi supremo deseo. Pero la bendición nupcial me obligaba a abrirme sin ninguna reserva y me condenaba si yo rehusase a eso; si ella me exigiera que yo la iniciara en este íntimo secreto, entonces nuestra relación caería en el absurdo y ella sufriría demencialmente por mi causa. Si ella hubiera aceptado la explicación que le di en mi carta de ruptura, que iba redactada en condiciones humillantes para mí, todo hubiera sido más sencillo. Pero en su desesperación, ella me puso al límite y la relación se hizo terrible. No aceptaba mi explicación y sólo pude hacer una cosa: sostenerla por un engaño. Es lo que hice sin ahorrarme nada. Me tuve que inventar que no la amaba, que no la había amado nunca, que yo

²⁵ *Etapas en el camino de la vida*, IX, p. 200.

²⁶ *Cartas del noviazgo*, op. cit., p. 145.

²⁷ *Etapas en el camino de la vida*, IX, 402.

era un impostor..., teniendo que ir contra mi más profundo sentimiento de amor a ella. La verdad es que ella es la única persona a la que he amado; si no hubiera estado seguro de esto al abandonarla, no la hubiera abandonado. Ésta es la clave de la ruptura.

4. Consecuencias dolorosas de la ruptura

El pecado lleva en sí la penitencia. Yo no tengo conciencia de haber pecado al romper con Regina, pero hube de cargar con la penitencia como si lo hubiera cometido. ¿En qué consistió esa penitencia? He tenido, en primer lugar, que pasar por un impostor ante ella y no me ha quedado más remedio que echar mano de semejante argucia para poder ayudarla. También a los ojos de los demás hube de aparecer como tal, pero no me importa: «Siempre me he burlado de la gente. Ella ha llegado a dudar de mí y ha pensado que, al menos hasta cierto punto, soy un hombre corrompido, aunque con lados buenos; cree que la he amado, pero que me ha faltado seriedad; piensa que soy un irresoluto que no encontraré otra mujer que me quiera tanto como ella. Pero todo esto que ella imagina de mí es falso. Si ella hubiera sido una individualidad religiosa, hubiera visto la cosa de otra manera, lo que hubiera sido terrible para mí»²⁸.

¡Qué humillación de mi orgullo no poder volver a ella; ese orgullo que yo había puesto en permanecer fiel a ella! Yo no pongo mi honor en mi vergüenza, sino en mi fidelidad; sin embargo, es preciso que yo pase a sus ojos por un impostor; y éste es el medio de reparar el mal que la he hecho. Ciento que hago frente a esto, pero me atormenta una angustia: supongamos que ella se convence de verdad de que soy un impostor y que se case con otro; supongamos que, de repente, ella sepa que yo la he amado de verdad; que es por amor a ella por lo que he obrado así; que quería compartir con ella mi alegría...; pero mi melancolía estaría al acecho... y ese porvenir correría el riesgo de ser peor que el pasado²⁹.

Ya he dicho que no me importa aparecer ante la sociedad como un hombre depravado que ha deshonrado a una buena chica. A veces, en este problema, un pequeño átomo produce en mí un torbellino; pero mi conciencia me dice que he hecho todo lo que podía para alejarla de mí y así poder salvarla. Mi sufrimiento es un castigo que acepto obedien-

²⁸ *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 291 ss.

²⁹ *Diario*, I, 239-40.

temente de la mano de Dios y a Él se lo encomiendo. Lo que menos entiendo es la reacción de aquellos que tenían que estar cerca de mis sentimientos y están más lejos que nadie.

Por ejemplo, mi hermano Pedro me dijo que él quería ir a ver a la familia de Regina y decirles que yo era un canalla; pero me levanté y le dije: «Si haces eso te meto una bala en la cabeza»³⁰. ¿Qué sabrá este mediocre sacerdote acerca de las cosas de Dios y del amor? También me dijo: «Ahora ya no obtendrás el diploma en teología, estás perdido». Eso es lo que interesa a este funcionario ramplón de la Iglesia: un matrimonio con vistas a intereses eclesiásticos de carrera. ¡Qué ejemplo de compromiso evangélico! ¡Valiente imbécil! Así se explica que haya hecho carrera y haya llegado a ser obispo. ¿Se podía imaginar este cretino que, gracias al paso que he dado, he llegado a ser lo que soy? Sé también que mi amigo y maestro Sibbern me ha tachado de egoísta, vanidoso e ironista; pero le perdonó más porque sabe menos del asunto. Mucho más cerca de la realidad ha estado la reacción de Cordelia, la hermana de Regina, quien ha dicho textualmente: «No entiendo la conducta del señor Kierkegaard, pero sé que es un caballero».

¿Hasta dónde llega mi culpabilidad en todo este problema? Soy culpable de haber comenzado algo que no se podía realizar; y también de no haberlo visto antes. Pero en mi descargo he de decir que un hombre melancólico no debe torturar a su mujer con sus sentimientos, sino guardárselos; reconozco mi falta y veo la providencia divina en todo esto. Ella no quiso perdonarme, lo cual hubiera facilitado las cosas; por eso el único recurso que me quedó fue poner un malentendido entre nosotros; dándola a entender que yo quería deshacerme de ella. En la eternidad ella me comprenderá y perdonará; en el tiempo es para mí un aguijón. Yo reto a la existencia a que demuestre si yo era prisionero de un engaño o si la amaba fielmente. Hay que vivir cada día como si fuera el último de la vida y obrar en consecuencia³¹. Me siento angustiado y melancólico porque he hecho infeliz a esta mujer; pero no me siento culpable. Yo no podía confiarne totalmente a ella porque era como declararla de naturaleza inferior, pues no se acomodaba a la mía. Y no poder confiarla esto me hacía más melancólico y decidí continuar el engaño aunque mi amor por ella era total³². Sé que soy un amasijo de contradicciones; pero no me siento culpable porque la he querido, quiero y querré siempre. Yo me siento fiel y he obrado con rectitud. Mi

³⁰ Diario, IV, 433.

³¹ Etapas en el camino de la vida, IX, pp. 351 ss.

³² La Repetición, V, pp. 9 ss.

amor no se podía expresar en un matrimonio. Casarme con ella hubiera sido destrozarla. Pero ella va a ser siempre mi sombra y caminará indisolublemente a mi lado en mi realidad espiritual.

Pero aunque no me sienta culpable, he querido cargar con el sufrimiento de ella. Yo no podía iniciarla en una vida llena de horribles tempestades: mi relación con mi padre, la melancolía de éste y la mía, mi extravío y mis excesos...; por eso la abandoné. Pero, más duro que no comprender la verdad, es que el ser amado no te comprenda. Si yo tengo sobre mi conciencia un asesinato, es porque ella me lo imputa; por eso, en esta situación, vivo en el arrepentimiento y la desesperación. He tenido que hacer todo lo posible para que ella me odiara y así poder ayudarla. Todo lo he tenido que prevenir con sutileza y en soledad. Renuncio a toda manifestación de amor para que ella se asquee de mí; es la forma que tengo de ayudarla y la prueba más fehaciente de mi amor.

¿Qué decir de mi tristeza al verme separado de ella? Yo me acuerdo fielmente de ella. Mi único consuelo es pensar que ella no sufre tanto; cuando tengo un gozo, mi pena es que ella no puede tomar parte en ese gozo. Por eso, yo no puedo ya tener alegría, yo no me abandono a ésta con ese impulso infinito de otras veces; rechazo ser dichoso cuando ella está triste. Este inmenso dolor de estar separado de ella me hace vivir como si estuviera mudo. Me duele el alma, pero nadie sabe lo que me pasa ni se interesa por mí.

5. La vivencia y el recuerdo de Regina después de la ruptura

La situación se hizo insostenible. Ambos fuimos motivo de comentarios, aunque de muy diversa índole, según la afectasen a ella o a mí. Ella trataba de hacerse ver, preguntaba por mí a amigos comunes. Yo también deseaba verla, pero sabía que era contraproducente. Ante esta situación, vi claro que tenía que marcharme de Copenhague para que aquello se serenara. Ojos que no ven corazón que no siente. Fue entonces cuando decidí ir a Berlín y aprovechar como estudiioso para oír a los maestros de aquella Universidad. El ambiente se había hecho tan irrespirable que, a los catorce días de la ruptura, abandoné Copenhague rumbo hacia Berlín. Era el 25 de octubre de 1841. ¡Qué sufrimiento al abandonar Copenhague! Iba solo con mi dolor hacia Berlín. Todos los días acordándome sin cesar y rogando por ella. No escapé a la tentación de dejar a mi amigo Emil Bösen encargado de vigilarla y de mantenerme al corriente. Así lo hizo puntualmente por correspondencia. Pero la consigna era que ella no notara nada y que Bösen dominara cada ex-

presión. Ella no debía sospechar bajo ningún concepto que yo me interesaba por ella porque podría engañarse.

En principio, pensaba estar en Berlín un año y medio para poder terminar allí mi primera obra, *La Alternativa*; pero esa estancia se redujo a seis meses. En 1841 el Rey Federico Guillermo IV de Prusia nombró a Schelling sucesor de la cátedra de Hegel en Berlín, con la expresa intención de combatir el veneno del panteísmo hegeliano. Sus lecciones sobre «Filosofía de la mitología» y «Filosofía de la Religión» reunieron a la flor y nata de la intelectualidad alemana: G. von Humboldt, D. F. Strauss, M. Bakunin, F. Engels... He de decir que comencé entusiasmado el curso. Cuando Schelling pronunciaba la palabra «realidad» aplicada a la filosofía, un embrión de pensamiento se estremecía en mí como Juan Bautista en el vientre de Isabel. Esa palabra me recordaba todos mis sufrimientos, incluido el recuerdo de Regina. Por ahí esperaba resolver mi problema. También me dediqué a ver obras de teatro y en una de ella vi a una actriz de un gran parecido a Regina.

Pero Schelling me decepcionó totalmente. El concepto de realidad que manejaba era un conjunto de fantasmas idealistas que no rozaban la realidad existencial. Su palabrería no tenía límites ni en extensión ni en profundidad. Por lo cual empecé a rondarme la idea de volver a Copenhague antes de lo previsto. Además, el otro objetivo de mi viaje, que era tener la suficiente tranquilidad para terminar *La Alternativa*, no se cumplía; ésta era una obra escrita en clave para que Regina la leyera algún día y tuviera pistas para explicarse mi conducta. En vista de todo ello, regresé a Copenhague el 6 de marzo del año siguiente, 1842. Al volver tan pronto, debí atraer la atención de Regina. Así fue. Ella me buscó después del sermón de Mynster, el día de Pascua. Yo la evité; estaba por rechazarla e impedirla que se hiciera a la ilusión de que, durante mi estancia en Berlín, había pensado en ella. Además, sabía por Sibbern que ella había dicho que no podía soportar el verme; yo sabía que eso no era verdad, pero me era necesario creer que ella no pudiera sopportar el hablarme³³.

Durante esa mi estancia en Berlín y pasado un cierto tiempo, Regina volvió a rehacer poco a poco su relación con Frits Schlegel; la amistad venía desde cuando ambos eran muy niños y se cortó cuando aparecí yo por medio. Yo sospechaba que esta relación podía restablecerse y ello era para mí motivo de dos sentimientos encontrados. Por una parte, me alegraba ver que Regina podía rehacer su vida, exonerándome a mí de una terrible responsabilidad; pero, por otra, me sangraba el

³³ *Díario*, IV, 444.

corazón más que antes: Regina era mía, me pertenecía; yo la amaba y la sigo amando: me dolía verla compartir su vida con otro.

Poco tiempo antes de casarse con Schlegel, en la primavera de 1843, ella me vio en la Iglesia. Yo la negué mi mirada sin desviárla. Me hizo una señal dos veces y yo sacudí la cabeza; esto quería decir: «Es preciso que renuncies a mí». Entonces hizo un gesto y yo la respondí con otro, lo más gentil posible, que quería decir: «Tú guardas todo mi amor». Poco antes de casarse, se me cruzó un día por la calle y me hizo un saludo tan afable y consolador como le fue posible. No comprendí en ese momento lo que eso significaba, porque yo ignoraba sus espontáneos con Schlegel. La dirigi una mirada interrogante moviendo la cabeza. Probablemente ella me creía al corriente de la situación y buscaba mi beneplácito. Pero entendí esto enseguida al oír las proclamas matrimoniales en la Iglesia del Salvador³⁴.

Ella, pues, ha encontrado el refugio en su matrimonio. Ahora es feliz con Schlegel, ha triunfado y esto la animará como un asentimiento de la Providencia a su unión. Para mí, ella creerá que es un poco mi castigo. De esta forma se ha reconciliado con su suerte y me va a perdonar con gentileza; va a creer que, aunque yo haya sido dotado con dones extraordinarios, la he sido infiel y ella por el contrario ha permanecido fiel amante. Verá en lo que ha sucedido una especie de castigo y yo seré un recuerdo que se irá desvaneciendo; además, tendrá el placer de ver que yo no me he casado. Pues todo esto se vendría abajo si ella fuera de alguna manera iniciada en el encadenamiento real de las cosas; porque, con respecto a la religiosidad, ella no tiene ninguna sospecha. Al mismo tiempo, ella comprendería las cosas de otra manera; se haría reproches de haber obrado injustamente conmigo; perdería la idea que tiene de sí misma y de la superioridad de su sentimiento comparado con el mío...; y todo estaría perdido³⁵.

A los ojos del mundo, yo aparezco como un impostor, como un infiel; ella como una mujer fuerte que ha soportado la humillación y ha rehecho su vida. Pero la verdad es que es ella la que ha sido débil; pues la fuerza de la idea pasa a los ojos del mundo por debilidad y la fuerza sensual por fuerza. Se llama fuerte a alguien que tiene la fuerza de vivir sin idea, a quien tiene la fuerza de asegurarse el provecho en cualquier parte.

Yo desearía reconciliarme con Regina; eso sería para mí una alegría sin fondo. Pero lo veo peligroso y arriesgado: sé que llevo el peso de su

³⁴ *Diario*, IV, 444.

³⁵ *Diario*, III, p. 19.

matrimonio. Si llegara a saber cómo yo la he amado y seguido amando, hubiera sentido pesar de su matrimonio. Lo que le retiene es creer que yo me he portado con ella como un villano. Pero eso conviene que siga siendo así para que su nueva vida tenga estabilidad y consistencia. ¡Qué curioso! Yo soy un canalla a los ojos del mundo y sin embargo su matrimonio es posible gracias a mí; bastaría una palabra mía para que todo se viniera abajo; por eso debo extremar la prudencia.

De vez en cuando nos encontramos en la iglesia; pero yo rehúyo, no quiero cargar con la responsabilidad de iniciar un diálogo sin el consentimiento de su marido; aunque me gustaría hacerla saber que la sigo queriendo, veo claro que es preciso que renuncie y me humille bajo la mirada divina: «Por amor a ella he decidido ser fiel con todas mis fuerzas a la existencia espiritual, renunciando a todos los consuelos temporales. Voy a hacer como si mi existencia contara por los dos»³⁶. Mi amor a ella es como un acompañante para mí. Tengo conciencia de un sentimiento de amor presente en mí en todo instante. Antes yo iba siempre solo: la pena y la melancolía eran mis compañeras. Ahora mi escolta es más reducida, me acompaña un recuerdo, un deseo nostálgico de ella; ni un solo instante he dudado que sea mía. Tengo como felicidad y honor no haber amado a otra que a ella. Ningún marido es más fiel que lo que yo lo soy con ella.

Para mí, los esponsales rotos en el orden de la inmediatez, han sido un compromiso igual al matrimonio. Me comparo a veces con Tritón por haber tomado a la amada y habernos sumergido en el océano; y esta inmersión en el mar es el símbolo de lo que trasciende a lo sensible, lejos del estrépito de éste. Yo he hecho esa inmersión porque mi vida no está en el mundo exterior, sino en el misterio del alma. Mi esperanza es que, aunque lo temporal nos separe, la eternidad nos una; la muerte me la devolverá para siempre. En mí se ha cumplido aquello de que, cuando queremos de verdad a un ser, ese ser nos pertenece; en cierta manera es nuestro.

³⁶ *Etapas en el camino de la vida*, IX, p. 366.

CAPÍTULO IV

**LA MISIÓN: UN PENITENTE QUE SEÑALA
Y ANIMA A LA VERDAD CRISTIANA**

1. A la búsqueda de un ideal y de una profesión

Después de la muerte de mi padre, en agosto de 1838, se desarrolló en mí un proceso por el que quise rescatar internamente su memoria. A tal efecto emprendí de nuevo con todo empeño los estudios teológicos que había dejado abandonados después de mi ruptura con él; ahora se me presentaban como un legado suyo que yo debía reconquistar. El día 3 de julio de 1840 pasé el examen de teología con la mención de «laudabilis». Por aquellos días estaba yo pensando hacer un viaje a Jutlandia. La buena relación que tenía entonces con Regina me ayudaba a recomponer todas estas vivencias; antes de emprender el viaje, hice una visita de despedida a la familia Olsen; a Regina le dejé libros en abundancia para que se instruyera durante mi ausencia. Aquello, más que un viaje, fue una peregrinación. Me marché el día 19 de julio de ese mismo verano y llegué a la parroquia de Saedding, que me recibió con una respetuosa acogida. Visité la casa que dejó mi padre para todos los familiares que quisieran permanecer en aquel lugar y desearan promover la cultura de aquel pueblo. Fui reconstruyendo aquellos lugares y paisajes de los que tantas veces él me había hablado y que encerraban tantos y tan profundos recuerdos. Fue a la vuelta de ese viaje cuando me prometí con Regina, el 10 de septiembre de ese mismo año de 1840. La crisis del noviazgo retrasó las cosas, pero por aquel entonces yo estaba pensando también la elección que debía hacer en orden a mi futuro profesional. El examen de teología que superé en el verano de 1840 me daba ya la posibilidad de ejercer el ministerio pastoral. Pero pensé que, aparte de la vocación pastoral, se podía abrir para mí una nueva carrera universitaria. La muerte de Poul Möller había dejado vacante la cátedra de filosofía moral y yo me hice ilusiones de poder sucederle. Me llenaba de satisfacción ocupar el lugar de aquel gran maestro por quien sentí tanto amor y veneración y a quien tanto debía. Con ese propósito

me dediqué intensamente a preparar la tesis doctoral; así podría llegar al grado de «Magister Artium», que era condición indispensable para acceder a la cátedra. Pero mis esperanzas se vinieron abajo bien pronto. Antes de la defensa de mi tesis, Ramus Nielsen fue nombrado titular de la cátedra, en el mes de abril de 1841. Mis relaciones con él pasaron por diversas etapas. Al principio me pareció un pedante enciclopedista que pretendía una elaboración sistemática de todo el saber, algo que a mí me parecía inconciliable con la índole de un pensador cristiano. Más tarde hizo comentarios elogiosos de algunos de mis libros y creí que iba a encontrar en él un compañero de lucha. Pero percibí enseguida que su ambición era utilizar mis obras en provecho suyo y contra su oponente universitario, el teólogo Martensen.

Aceptado el manuscrito de mi tesis por la universidad de Copenhague el 18 de julio de 1841, defendí aquélla el 29 de septiembre; duró la defensa siete horas y media, de 10 a 14 de la mañana y de 16 a 19,30 de la tarde. Mis condiciones psíquicas eran extremas: estaba justo a doce días de la ruptura definitiva con Regina...¹

Pero en esta nominación de Nielsen, que me cerró las puertas a la carrera académica, vi una especie de aviso divino; yo no debía seguir una vocación pastoral, ni universitaria, ni matrimonial. Tenía más bien que hacer una vida aparte, ser una excepción, y mi cometido debía ser sufrir como cristiano y consagrarme a la defensa del cristianismo contra la cristiandad oficial. Si, en ese momento, renunciaba a ser pastor, era porque comprendía la significación negativa de ese paso para la idea de mi causa.

La ruptura del noviazgo y sus consecuencias posteriores me llevaron a plantearme, en toda su radicalidad, la misión o el papel que yo debía desempeñar para pensar en lo que tenía que hacer y atenerme a ello. Yo sabía ya que la verdad por la que debía vivir y morir tenía que ver con mi relación con Dios; pero era necesario plasmarla de alguna manera. Me importaba ver y permanecer fiel a la idea. Me hacía falta ver claro sobre mí, saber mi destino, ver lo que Dios quería de mí.

¡Qué poco provecho tiene partir de unos supuestos objetivos, atiborrarse de sistemas filosóficos y teológicos para servir luego al Estado o a la Iglesia creyéndose en un mundo fantástico y verdadero! Yo admito un imperativo de la conciencia que lleve a actuar sobre los hombres; pero es necesario que lo absorba vivo y esto es lo esencial. De esto tiene sed mi alma. Pero, para encontrarme a mí mismo, no me sirve de nada

¹ BRUN, J., «Introduction», en *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, París, Éditions de l'Orante, 1975, II, p. XV.

arrojarme al mundo como lo hice antes. La verdad es vivir por una idea que está dentro del hombre, no fuera; eso da raíces a la vida y la injera sobre lo divino; a esa idea es a la que hay que agarrarse aunque se hunda el mundo. Eso es a lo que yo aspiro. Ésa es la perla por la que se vende todo y que algunos hombres han encontrado. Lo que cuenta es esta acción interior, este lado divino del hombre y no la masa de sus conocimientos; de esa acción saldrán éstos como de un centro que unifica las partes y disuelve el caos. Yo he saboreado los frutos de la ciencia; pero es un placer instantáneo que no deja nada...; eso no es beber la copa de la sabiduría. De poco sirve al hombre querer decidir primero las cosas exteriores antes que su principio interior. Hay que comenzar por conocerse a sí mismo para poder hallar su ruta. El hombre que carece de este centro de gravedad interior sucumbe a las tempestades de la vida y se alimenta de las migajas caídas de la mesa de otros. «He tratado de llegar a mí mismo y de comenzar a obrar por dentro. Pero hace falta tenacidad y silencio; es preciso trabajar mucho antes de que salga el sol; hay que ir hacia delante sin mirar atrás... La avaricia nos llena de ideas y conocimientos, como algo venido del exterior, no como flores naturales que brotan del propio suelo»².

Sé que el entusiasmo por una idea y el querer realizarla son lo mismo. De hecho, son las ideas las que mueven el mundo, aunque no lo parezca. Externamente son los políticos y los líderes los que llevan el mundo, pero quien realmente lo hace son los solitarios, los que viven sólo para una idea. Un hombre no debe dominar a otros por fuerzas y signos exteriores; ésa es una forma inferior de la existencia humana.

Pero el ideal se cobra su tributo; todo progreso hacia él es, en otro sentido, un retroceso, porque el progreso consiste en descubrir más exactamente la perfección del ideal; por tanto, en ver la distancia cada vez mayor que nos separa de él. Y eso duele. Egoístamente hablando, no se puede amar el ideal, porque éste nos trae el sufrimiento de arrancarnos a nosotros mismos. En cierto sentido, el ideal verdadero es la negación de sí mismo³. No es verdad que, después de haber percibido el ideal, no se quiera otra cosa que él; no, un día yo anhelo llegar de una vez, como por un atajo; otro día me deprimo al ver lo alejado que estoy de él...; de nuevo surge la exaltación y estoy dispuesto a sacrificarme por él...; y en esta dialéctica de depresión y exaltación se va recorriendo poco a poco el camino. El anonadamiento es una consecuencia de vivir el ideal y el agujón mismo de la seriedad. No ser nada es lo que hace posible las ilusiones; es siendo nada como se puede servir verda-

² *Diario*, I, 51 ss.

³ *Diario*, IV, 142.

deramente a una idea; sin que de ello se siga que todos los que no son nada sirvan a una idea. Pero de hecho, cuando alguien es algo, es decir, cuando los fines terrestres están por medio, entonces éstos bloquean el camino hacia la idea.

La salida que se me presentaba después de la ruptura del noviazgo era ser cura de pueblo. ¿Qué significaba esto para mí? ¿Cómo debía abordarlo? El ejemplo de Adler⁴ me ayudó a ver más claro en mí mismo y a discernir sobre mi vocación. Recuerdo a este respecto una época en que pensaba ser policía. Yo veía en ello una tarea apta para mi cabeza intrigante e inclinada a lo fantástico. Me imaginaba entre criminales, gente contra la que luchar: astutos, perspicaces... Pero enseñada vi que aquello no merecía la pena; los asuntos que allí se ventilaban eran pamplinas, miserias de corto alcance; no eran crímenes de verdad, con toda su hondura. No merecía la pena entregarse a una causa tan mediocre. Pues bien, la tarea de ser pastor se me presentó con esos mismos rasgos de mediocridad. Vi que los curas eran hombres que no vivían ni creían en lo que decían: «No tenían necesidad religiosa —como la mayoría de los hombres— y eso es lo que, en última instancia, tenía que fundamentar su oficio. Igual que cualquier hombre, los pastores tenían las mismas preocupaciones y cuidados temporales; era, pues, un suelo muy movedizo para apoyar allí la palanca de mi dedicación religiosa; veía que se buscaban lo necesario, el dinero, la profesión, el matrimonio... Faltaba la base. Había que empezar —si fuera posible— por hacer brotar la necesidad religiosa; pero esto era difícil porque no sentían la necesidad de Dios»⁵.

Me es imposible hacerme pastor; si me hiciese, podría tropezar otra vez como tropecé con los espousales. Por otra parte, vivir como cura de pueblo, retirado en el campo, para llevar una vida tranquila, se me haría imposible; y es que llevo en mi alma una amargura, pero también

⁴ Adolph Peter Adler era un pastor luterano. Fue discípulo bien convencido de Hegel. Ejercía su ministerio pastoral con una mentalidad hegeliana para la cual hegelianismo y cristianismo formaban un conjunto perfecto. Todo cambió bruscamente cuando tuvo una visión: Cristo se le aparece y le manda escribir sobre la vida eterna, el cuerpo, el mundo, el mal...; Jesús le ordena quemar sus libros sobre Hegel y atenerse a la Biblia. La Iglesia danesa suspende a Adler y éste tiene que jubilarse anticipadamente. Kierkegaard lee apasionadamente toda su obra, hasta llegar a obsesionarle; simpatiza con él porque se le ha hecho blanco de las iras de la autoridad eclesiástica. Kierkegaard se identifica en parte con él, pero hace un juicio objetivo de por qué fracasa y por qué su obispo le suspende. Kierkegaard cree que si un hombre dice que ha tenido una revelación directa de Dios, o es un elegido o es un loco demoníaco; y, para él, Adler no es ni lo uno ni lo otro. Lo prueba ampliamente en su obra titulada *El libro sobre Adler* (tomo XII).

⁵ *Diario*, II, 130-131.

una necesidad que me impide a darme a los demás, a serles útil, a producir algo en favor suyo. Retirarme a una aldea para vivir una vida pacífica, arropado por los fieles, me parece una capitulación. Cuando el obispo Mynster me aconseja una parroquia de pueblo no me comprende; cree que debo seguir el camino comenzado y llevar una vida normal como cualquier otro cura. Pero yo no soy igual que ellos; aunque sea una idea de mi melancolía, yo quiero ser menos que los demás y eso me lleva de forma negativa a algo distinto. A causa de esa melancolía, la forma de mi existencia se hace incompatible con una vida normal y pacífica. Pero de esto no puedo hablar a nadie⁶.

También he pensado que ser cura de pueblo es una forma de expiar mis pecados; pero creo que esto lo puedo hacer de otra manera. Con Regina, yo he renunciado a todo deseo de felicidad en esta vida; por mis faltas personales, estoy calificado para soportar todo. Ésta es mi primera base ética. Si tomo un cargo público como pastor, me obligo en el fondo a ser otra cosa de lo que soy; en ese cargo tendría que callar cosas que, estando libre, puedo y debo decir. Sin embargo, si tomo la decisión de hacerme escritor, sé que estoy dotado de inteligencia, dones, cultura y estructura de espíritu para ello; de forma que rechazarlo sería una gran responsabilidad. Ésta es mi segunda base ética. Parece que puede haber humildad en retirarse a ser un oscuro cura de pueblo, pero, si lo hago, eso sería crueldad y orgullo; ser escritor es exponerse a ser el blanco de insultos, críticas y desprecios. En una época como la nuestra, yo puedo, con una severa disciplina moral, hacer un gran bien, pues lo que necesita nuestro tiempo son hombres que digan la verdad sin tapujos y se comprometan con ella. Tal y como están de mal las cosas, más que vencer, seguro que me tocará sucumbir. Así que, éticamente, he de preferir el bien general, que ha de traerme rechazos y sufrimientos, al bien particular, que me traería fama y honores. Mi carrera literaria no será brillante ni bien acogida. «Yo no quiero como el obispo Mynster idolatrar el orden establecido ni confundir la moral con el espíritu burgués. Por tanto, mi tarea es clara; Mynster me ve como alguien peligroso y, por eso, quiere que me vaya de cura a un pueblo; una buena forma de quitarme de en medio. Pero él no sabe lo que es navegar a siete mil brazos de profundidad... ni comprender radicalmente la propia existencia; se ha atenido al orden establecido, que es lo cómodo»⁷.

Producido es como yo me siento bien y olvido mis sufrimientos; yo habito así mi pensamiento y soy feliz. Si me detengo en esto algún

⁶ *Diario*, II, 57-58.

⁷ *Diario*, II, 81-83.

día, me siento mal; luego esto quiere decir que es la vocación a la que Dios me llama. Rechazar la sobreabundancia de pensamientos que me inundan sería para mí el mayor suplicio. Sé que este camino es duro; no voy a ganar dinero; la gente se va a reír y me va a criticar. Pero a esto me acomodaré con alegría con tal de ganar la certeza íntima de que estoy en el verdadero camino; Dios me dará fuerzas para luchar contra todo aquello que vaya contra esta vocación. Humanamente hubiera sido más seguro tomar el camino de la institución y hacerme pastor; pero la fe me pide otra cosa. La mayoría de los hombres prefieren la seguridad en la existencia a cualquier otra aventura; por eso no se arriesgan y conocen tan poco a Dios. Cuando se está en una situación estable, no se llega al límite de las fuerzas; de modo que veo que mi tarea es renunciar a ser pastor, a tener mujer, hijos, empleo fijo... para acceder a una misión especial⁸.

2. La penitencia y el sufrimiento como condiciones previas a su nueva misión

Hay una idea básica que da sentido a mi actividad literaria y a mi existencia en general. Yo parto del profundo sentimiento de ser pecador ante Dios. Esto me hace acudir continuamente a Él; pero también me lleva a expiar mi pecado ayudando a los demás hombres. ¿Cómo? No con predicaciones ni dirigiendo parroquias, sino exponiendo mi vida y mis sufrimientos por escrito; animándoles a seguir el camino verdadero: la verdad cristiana. Yo soy un penitente que quiero ponerme en las manos de Dios y servirle como instrumento. Y creo entender que la vocación a la que Él me llama es vivir esa verdad cristiana en el sufrimiento y exponerla por escrito para bien de otros. Tengo conciencia de ser culpable y de haber cometido una falta. Ésta es la razón por la que deseaba retirarme a una aldea; allí encontraría una situación conveniente a la interioridad del arrepentimiento. El peso de la culpa me ha llevado a querer hacer de mi vida una expiación. Éste era mi deseo desde el principio. Pero la actividad del pastor no era una situación que conviniese a este fin. Yo permanezco en el punto que me ha sido asignado. Ruego a Dios que no me enrede en el mundo, que mis escritos no me lleven a ponerme contra los hombres, como si yo tuviera razón frente ellos; sé todo lo que yo tengo de error respecto a Él. «Siento tan profundamente lo que debo a Dios, que eso me ha hecho superar la envide, el deseo de ganar dinero, de tener honores, consideraciones...; y

⁸ *Diario*, II, 84-85.

también me ha llevado a dar a mi actividad pública la pureza y el desinterés que son posibles a la condición humana. Las miserias ocultas no afectan en nada a mi relación con Dios; salvo en la medida en que, soportándolas sin murmullo y aceptándolas con gratitud de su mano, encuentro gracia ante Él»⁹.

Humanamente hablando, hubiera podido hacerme la vida más fácil y, por lo mismo, ser amado y estimado. Pero ¿tengo derecho a hacer eso delante de Dios? Yo permanezco en constante relación con Él. Por eso mi vida es tan tensa. Cuando Dios está como un poco separado de mí, no tengo confidente a quien dirigirme y entonces se produce la acusación de mi acto; ese acto que yo hago precisamente porque Dios es para mí lo principal. El que tiene idea de lo que es tener a Dios siempre a su lado como compañero, me entenderá lo que estoy diciendo. Si yo hubiera vivido en la Edad Media, hubiera sin duda entrado en el claustro y me habría entregado a la penitencia. Pero esa necesidad la traduzco hoy de otra manera. El automartirio en el claustro ha llegado a ilusionarme. Pero he elegido otra vida. He escogido servir a la verdad en un punto cuya tarea es bien ingrata. Yo llego a unir penitencia y utilidad. Este trabajo de escritor, al servicio de la verdad cristiana, es un sacrificio incesante, peligroso, sin descanso y, como recompensa, sólo tiene ingratitud y desprecio. Pero esto me satisface como penitente. Mi trabajo surge todo él como expresión viva de la penitencia. Sé muy bien que Dios no desea que el hombre se martirice para agradarle: eso es absurdo e impío. Veo además, y es una idea que me ha obsesionado últimamente, que Dios no tiene necesidad de dejarse ayudar por los hombres; que puede hacer las cosas prescindiendo de ellos. Pero Él me permitirá este género de penitencia, puesto que yo no le doy ningún mérito; lo hago a falta de poder hacerlo de otra manera. Sé que lo que hago no tiene valor ante Dios, pero es lo único que puedo ofrecerle. Y lo hago siempre con amor, en presencia suya. La penitencia de la Edad Media era errónea y además cometía la equivocación de implicar el mérito. La criatura no puede poner ante Dios un cúmulo de buenas obras exigiendo méritos y recompensas. No, la penitencia, para ser lícita y tolerada, debe ser una necesidad humana y no una imposición divina; así es como llegamos a pedir a Dios perdón. Una muchacha, cuando ama de verdad a su novio, no considera un mérito acariciarle, es su alegría el hacerlo y sin embargo le pide perdón¹⁰.

¿Qué penitencia es la que agrada a Dios? La de exponer la verdad a la que hemos llegado por medio de la vivencia y el sufrimiento; y luego

⁹ *Diario*, II, 281.

¹⁰ *Diario*, II, 116-17.

aceptar el rechazo de quienes la escuchan. A Dios le agrada que se diga la verdad. Éste es el rol de un penitente. Pero la verdad, desde el punto de vista divino, es una hostilidad desde el punto de vista humano. Cristo, siendo Dios, no podía exponer más que la verdad y eso le costó caro en odios y en rechazo; igual les ocurrió a los apóstoles que fueron llamados por Él. Hoy día es necesario un penitente para exponer la verdad; porque solamente él puede tener bastante angustia y miedo ante Dios para atreverse a decir lo que, humanamente hablando, sabe que le va a hacer un desgraciado.

Si alguien me pregunta por qué no me importan las críticas y las burlas con que la gente corresponde a mis escritos y a mi vida, yo le responderé: primero: cuando yo hablo, siempre hay alguien que me escucha, Dios en los cielos, y eso tiene más importancia que las voces de esa gente; segundo: de pequeño me dijeron que la multitud escupió y escarneció a Cristo, que era la verdad, y el que le sigue tiene que participar en eso; tercero: yo tengo una ventaja con respecto a los bienaventurados: cuando se es puro, perfecto y santo, entonces la resistencia del mundo contra la verdad debe ser tan terrible que se podría morir de tristeza. Éste es el sentimiento que debió tener Cristo y sólo Él. Yo no soy ni puro, ni perfecto, ni santo, sino un penitente que puede tener un provecho indescriptible en el sufrimiento y que encuentra personalmente satisfacción en la penitencia misma¹¹.

Pero hay otra cosa. Yo soy un penitente, sí; pero si lo dejase ver a los hombres, dejaría de serlo y quizás entonces me amasen, es decir, que les ganaría directamente para mi causa, y yo no quiero eso; quiero ganarles para la causa cristiana. Obrar así con ellos sería engañarlos. Por eso la mayoría de mis escritos son pseudónimos; yo he querido ocultarme y dar pistas a los hombres para que, allá donde estén y vivan como vivan, tengan caminos para acceder a una vida ética; y, si todavía están dispuestos, a una vida cristiana. Por eso mi pseudonimidad viene también de que soy un penitente.

Y es que la penitencia lleva necesariamente al ocultamiento y al silencio. «Cuando ayunéis, no hágais como los escribas y fariseos, que ponen caras largas y se cubren de ceniza para que los vea la gente; vosotros lavaos bien, y perfumaos y estad alegres para que nadie sepa de vuestro ayuno». La mayoría de los hombres vive de la cháchara como las mujerzuelas. No tienen ni idea de lo que significa agradar a Dios permaneciendo incógnito hasta el final. La ironía de Sócrates era un rol de su carácter que le hacía ser un incomprendido; pero se mantuvo fiel a ese carácter y quiso permanecer escondido. Sabía muy bien que era

¹¹ Diario, III, 88-91.

necesario ese aislamiento para permanecer en su individualidad y llevar adelante su misión entre los hombres. El ocultamiento de la vida individual se parece a la virginidad de una doncella; no hay que mancharlo. Yo he querido dosificar mis silencios. En situaciones en que yo, callándome, parecía menos bueno de lo que soy, me callaba; es como ayunar en secreto. Al revés, donde mi silencio diera a entender que yo era mejor de lo que soy, debía hablar y confesar mis culpas. El bien que hacemos debemos ocultarlo; el mal en cambio, manifestarlo.

Mi pseudónimo Víctor Eremita en «La repercusión de la tragedia antigua en la moderna», de *La Alternativa*, describe a la Antígona moderna viviendo en un interior silencioso, oculto, soberbio y fuerte; para el mundo, ella es una difunta. «Quizá no haya nada que ennoblezca tanto a un ser humano como guardar silencio. Un secreto guardado nos libera de vanas referencias al mundo circundante y nos hace felices en medio del secreto; y ése es el caso de Antígona y de otros que han sido llamados a salvar secretamente el honor de su familia... Antígona es silenciosa porque está llena de misterio; es esposa, aunque no conozca varón, porque está desposada con la pena; consagra su vida entera a llorar el destino del padre y el suyo propio...»¹². Todo, pues, se alcanza calladamente y se diviniza con el silencio¹³.

Es difícil guardar este silencio dentro de nosotros porque estamos inclinados como por instinto a compartir nuestros sentimientos con los demás. En el fondo de cada uno de nosotros habita la angustia de estar solo en el mundo, abandonado, perdido en la enorme familia de millones de seres del universo. Esta angustia se diluye viendo alrededor tanta gente ligada a nosotros por la autoridad o el parentesco; pero la angustia está siempre ahí; como acechando, apenas se piensa en lo que sentiríamos si todos esos ligámenes desapareciesen de repente¹⁴.

¿Cuál es el fruto de este silencio? Renunciar definitivamente a encontrar nuestro yo fuera de nosotros mismos, en las circunstancias de la vida; es entonces cuando, aislados, nos volvemos hacia el más allá; después de este vacío, lo absoluto se nos muestra no sólo en la plenitud, sino en la responsabilidad. Y en esto es en lo que fracasó Adler. Él tenía que haber reflexionado más y perseverado en el silencio, lejos del fulgor del instante. Porque, además, el misterio íntimo de una vida es más profundo cuanto menos accesible. Si Adler tuvo una revelación divina y quiso consagrar a ella su vida, se tenía que haber callado. Debiera ha-

¹² «La repercusión de la tragedia antigua en la moderna», *La Alternativa*, III, pp. 148-50.

¹³ «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, p. 31.

¹⁴ *Diario*, II, 162.

ber sabido que esa revelación no venía de él, aunque él la administrase; igual que el bodeguero administra el vino, pero sabe que el buen gusto de éste es un don de la naturaleza, no suyo. «Adler debiera haber guardado ese secreto como un embarazo bien cuidado. Pero enseguida echó las campanas al vuelo, habló y habló...; esto es un rasgo femenino...; tenía que haberse recogido como María después del anuncio del Ángel y estar nueve meses esperando»¹⁵. Ya sé que es duro guardar silencio. Pero hay un remedio: la fe, la humildad; aunque el mundo no sepa nada, Dios lo sabe todo. Pero empezó a hablar y criticar el orden establecido, sin el peso de una vida interior consistente; de esta manera todo se vino abajo: la autoridad eclesiástica le sancionó y él cayó en una profunda depresión. El silencio es hermano del sufrimiento en la búsqueda del bien supremo. Si yo me abro a los otros, mi vida es, *eo ipso*, menos tensa. Egoístamente hablando, los hombres tienen razón en exigir de mí que hable, que revele mi secreto; pero, ¿tengo derecho a hacer eso en relación a Dios? En este punto me he arriesgado hasta el punto de no armonizar con nadie; el hecho de abrirme significa que yo me arrastro hacia abajo. Por otra parte, continuar avanzando en esta línea trazada es mi perdición cierta. Pero ¿no existe un absoluto al que me debo enteramente? Desde el momento en que me abro y despliego mi vida en relatividades, entonces se me comprende; pero, en ese caso y en un sentido más profundo, mi causa está perdida, aunque para los hombres esté ganada. El único modo de expresar que existe un absoluto es ser mártir de él. Y lo mismo ocurre con el amor absoluto. La humanidad está lejos de este ideal; tanto que, cuando en una generación hay alguien que está un poco más cerca de expresar la existencia del absoluto, ella lo písofea¹⁶.

Estoy convencido de que una vida al servicio del absoluto, del bien supremo, lleva consigo el sello del sufrimiento y la exclusión. La niñez, con todo su encanto, no es el bien supremo; como tampoco la juventud con su fuerza y energía; ni el amar y ser amado. ¿Por qué la Escritura tiene predilección por los cojos, ciegos, leprosos...? No ciertamente porque la religión esté celosa de los que son felices; no, sino porque el que goza de los bienes de la tierra, fácilmente se consuela con ellos y descuida descubrir lo eterno. La vida que nos muestra lo que es el bien supremo es la de un hombre fracasado y ultrajado: «Ecce homo»; he ahí al hombre abandonado, hecho irrisión de todos; Él que se llama rey y aparece desarmado. Pilatos, que quiere salvarle, pronuncia esas palabras de compasión: «Ecce homo»; pero, no sólo ahora, su vida entera fue una incomprendión como si hubiese sido algo en vano; abandona-

¹⁵ El libro sobre Adler, XII, pp. 59-62.

¹⁶ Diario, II, 319.

do por los hombres... y, al final, también por Dios. Pero ese hombre es la verdad y el ejemplo que hay que imitar... Cristianamente hablando, el orden de prelación está invertido: cuanto mayor es el grado de perfección, mayores son los sufrimientos. Los hijos de Zebedeo no sabían esto y, por ello, pidieron para sí los primeros puestos, ignorando lo que eso llevaba consigo. Al hombre superior le viene el sufrimiento; al impío, el éxito; a éste, como por encanto, todo le sale bien; humanamente hablando es como si Dios fuese demasiado cruel con él dejando que todo le vaya bien, para que su vacío sea total. La vida auténtica es una bebida amarga que hay que beber gota a gota¹⁷. Querer huir del sufrimiento es desviarse de la ruta que nos lleva a Dios. Es, en el fondo, una voluptuosidad querer contemplar y ser elevado en la contemplación, en lugar de vivir la tensión inherente a la vida real; es también voluptuosidad contemplar el dolor en vez de sufrirlo. Este tipo de contemplación es tan culpable como un libertino que tiene miedo de tener hijos.

El sufrimiento puede ser, no siempre es, una señal de selección divina en orden a ser su instrumento para edificación de los otros. Hay hombres cuya significación consiste en ser sacrificados por los demás. Yo he tenido el presentimiento de ser uno de ellos y, desde esa perspectiva, veo claramente que ése es mi destino. Dios me ha dotado extraordinariamente, pero me ha dado la melancolía para que me humille y me anonade ante Él; de esta manera, me vacía de mí mismo y me llena de Él. Y así trato de cumplir el lema de la perfección según Blosius: «Totius perfectionis verissima regula haec est: esto humilis et, ubicumque invenieris, te ipsum relinque» (ésta es la regla más verdadera de toda perfección: sé humilde y donde quieras que te encuentres huye de ti mismo). Con lo cual parece que la Providencia me destina a algo que por naturaleza rehúyo. Yo, que soy un poeta y amo la dicha, debo predicar en favor de los hombres con el sufrimiento interno. La consolación de aquellos que, como yo, sirven de instrumento a la Providencia, es justamente que sus sufrimientos son contra su voluntad. Como dice Platón en *La República*¹⁸, deben gobernar aquellos que no tienen ganas de gobernar; es así como se es empleado por la Providencia justamente en aquello de lo que se tiene menos ganas. Dios emplea a los hombres más suaves para los asuntos más crueles, a los más débiles para los que requieren más dureza; igual que se sirvió del tartamudo Moisés para hablar al Faraón¹⁹.

¹⁷ «Diapsáltama» *La Alternativa*, III, p. 25.

¹⁸ PLATÓN, *La República*, libro VII, 520 d-521 b.

¹⁹ *Diario*, III, 204.

3. La experiencia religiosa como fundamento de la misión. Crítica de la religiosidad eclesiástica e institucional

«Ex abundantia cordis os loquitur»: De lo que abunda en el corazón habla la boca. Es imposible transmitir un mensaje sin haber vivido antes en plenitud su contenido. Para que la boca pronuncie verdad, el corazón tiene que estar en llamas. ¿Qué mensaje religioso podría yo transmitir sin antes haber vivido hasta el fondo mi relación con Dios? En mí, el pensamiento de Dios penetra todo mi ser; ésa es la pasión suprema de mi libertad y de mi naturaleza. Así como para otros la riqueza o el poder son el deseo inquebrantable de su vida, para mí lo es el deseo religioso. La mayoría de la gente usa de la religión sólo en algunas ocasiones, cuando les conviene o están en apuros, pero no viven de ella; poseen religiosidad, pero no son poseídos por ella. Cuando se tiene la religión como la única cosa verdadera, entonces no se posee, se es poseído por ella²⁰. Con Dios, yo puedo soportar todo, y sin Él, nada. Yo he hecho del cristianismo el ancla de mi vida. Y con él me enfrento al presente, impidiendo falsas huidas hacia el pasado o el futuro. La religiosidad corriente toma decisiones para el futuro, para asegurarse la vida después de la muerte; para tener allí los bienes que desea y de los que ahora carece; en cambio, la religiosidad verdadera llama al presente, a la conversión aquí y ahora. Esa conversión no es un fogonazo transitario que pasa como un sueño. Emociones religiosas puede tenerlas todo hombre, incluso pagano; y pueden éstas hacerle volver sobre sí mismo, pero la conversión cristiana supone una «metanoia», un cambio de mentalidad, un cambio de manera de ser; el hombre se hace otro en relación a Dios. En general, el hombre religioso tiene el peligro de creer que su cambio es algo exterior; pero cuando esa transformación se ha interiorizado, es tan profunda que no tiene interlocutor válido. Y eso me ha pasado a mí y me pasa en este momento. A mi alrededor todo es movimiento; una ola de sentimiento nacional se levanta en Europa y en el mundo entero; cada uno habla de sacrificar su vida. Yo, en cambio, estoy en calma en mi habitación; si la gente vierá mi indiferencia ante la causa nacional, me abuchearía. Pero no conozco más que un peligro: el que amenaza a la religiosidad. De esto nadie tiene cuidado ni sospecha que es el centro de mis desvelos. Ahí está mi vida²¹. La providencia me ha hecho prisionero. No puedo entenderme con los demás hombres. Antes tenía el orgullo de ser yo mismo y tener buena idea de mí; ahora, después de la ruptura de los espousales, eso se ha venido abajo. «Mi elección por la confianza en Dios me ha dejado solo. Y lo que es curio-

²⁰ El libro sobre Adler, XII, p. 193.

²¹ Diario, II, p. 216.

so, esa elección no ha sido fruto de mi esfuerzo, sino que es un don que se me ha regalado. No he sido yo el que he elegido a Dios, es Él quien me ha elegido a mí. Estoy vinculado necesariamente a Él y esto me hace ser un extraño»²².

Pero estoy contento con mi suerte. Lo religioso es el pensamiento de mi existencia; y, gracias a él, no siento envidia de nadie, ni del rey, ni del genio; además me da tranquilidad de espíritu. Soy un genio un poco especial. El genio normal es siempre, y sobre todo, inmediato; es una explosión de grandeza e interpretación sin ningún porqué. En cambio mi genialidad consiste en ver y sentir las cosas refiriéndolas siempre a Dios. De ahí saco mi conocimiento y mi fuerza. Sólo se tiene derecho al conocimiento cuando se arriesga a vivir, a salir a pleno mar, lanzando gritos al cielo a ver si Dios los escucha; no quedándose en la ribera, viendo a los otros luchar y pescar; entonces es cuando el conocimiento queda ratificado.

Pero sé bien cuáles son mis límites. En el fondo no soy un hombre religioso, sino alguien que intenta serlo. Decir que se es religioso, que se es cristiano, es una temeridad; porque a eso nunca se llega del todo; no hace uno más que aproximarse. Yo no soy verdaderamente una individualidad religiosa, sino una posibilidad hacia ella. Continuamente tengo crisis religiosas y, por tanto, es una suerte que no tenga que enseñar la religión a los demás; pago con gusto para que puedan hacerlo los pastores. Yo soy bueno como posibilidad; pero, cuando quiero asimilar los ideales religiosos, se me presentan las dudas²³. Ciento que mi alma tiene una resonancia religiosa que alimenta toda mi vida. Pero si yo hubiera tenido mayor base religiosa, no hubiera llegado a ser poeta y todo hubiera tenido un mayor sentido religioso en mi vida, incluso el hecho mismo de mi enamoramiento. Esa dimensión religiosa hubiera dado otra luz distinta a toda mi existencia²⁴.

A pesar de todo esto, y con la conciencia de ser nada ante Dios, tengo el convencimiento de que Él me ha encargado una misión. Siento temor y temblor por mucho que los demás me crean vanidoso, etc.; y es en mi melancolía y mi nada, donde Dios me llama a una misión. ¿En qué consiste ésta? En advertir a los hombres de que lo principal es la relación con Él; eso lo han olvidado ellos volcándose en los negocios y cuidados seculares²⁵. ¿En qué me baso yo para atribuirme esta misión? ¿No es un atrevimiento que un hombre frente a otros se crea en una re-

²² *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 323 y ss.

²³ *Ibidem*, pp. 237 ss.

²⁴ *La Repetición*, V, pp. 94 ss.

²⁵ *Diario*, II, 286-88.

lación particular con Dios y deduzca de ello que tiene la misión de llamarles la atención para que se relacionen con Él? ¿De dónde emana su autoridad para ello? Supongamos que ese hombre sepa, en su fuero interno, que tiene una relación particular con Dios; yo creo que debería dirigirse a Dios de esta manera: «¡Gracias, Dios mío, por este favor que me haces; por ello estoy dispuesto a sufrir todo! Tú no querrás que yo se lo diga a nadie; te enfadaría como si fuese descaro e ingratitud el que yo tuviese la cara dura de hablar a alguien de mi relación contigo, ¿verdad? Por mi parte, yo también te ruego que no me exijas el que hable de ella a otros, me moriría de vergüenza y entristería mi espíritu hasta la muerte». Y si ahora sigo este razonamiento y trato de hablar como hombre simplemente, he aquí lo que Dios me respondería: «Lo que tú dices puede ser humanamente bello y verdadero; pero yo te he escogido para que digas eso al mundo, quiero que se sepa; lo que tú dices es egoísmo humano y lo que quieres es gozar de esta relación conmigo. No, al contrario, lo que yo te exijo —y para esto me he comprometido contigo— es que lo digas al mundo. Si temes que el mundo me tome en vano y que tú saques honor y prestigio entre los hombres —cosa que en tu opinión te entristería—, no te preocupes; eso es imposible porque sólo ocurre a aquellos que no son capaces de entristercerse y que no tienen relación conmigo. No, desde que tú lo digas, pronuncias humanamente hablando tu sentencia. Los hombres te odiarán y maldecirán. Más aún, tú deberás soportar la apariencia de que, a los ojos de los hombres, yo también te abandono; porque como yo soy espíritu, tú no puedes tener, mientras estás en el mundo, más que una relación espiritual conmigo, un testimonio en la fe. Sin embargo, aun así, tendrás todavía bastante felicidad en la tierra y, después de la vida, tendrás la felicidad eterna»²⁶.

No habría lugar a enorgullecerme de mi experiencia religiosa. Sobre mí iba a caer una tromba de burlas, críticas e incomprendiciones que arrancarían de raíz cualquier intento de hacer alarde de mi condición cristiana tal y como yo entiendo ésta. Es evidente, para cualquier conciencia medianamente lúcida, que la mayoría de los curas no transmite ninguna experiencia religiosa; viven sin sentir necesidad de ella y, por consiguiente, están lejos de trasmitirla. Los pastores tienen la religión como su oficio; podía ser ése como otro; es un medio de vivir en el que no se atisban motivos religiosos²⁷. Imparten sacramentos como algo inherente a su función; predicar sin el fuego divino de la palabra; se casan y se reproducen como cualquier hombre. Esto es algo que vi a tiempo y en cuya trampa no he caído; pero no sólo eso; me veo ahora en la

²⁶ Diario, IV, 206-07.

²⁷ El libro sobre Adler, XII, p. 223.

obligación de luchar contra ello y ésa es un parte decisiva de mi misión. Ese mal del funcionariado que es el aburguesamiento no es algo que afecte a unos pocos clérigos; afecta al conjunto, especialmente a los obispos que son los encargados de que ese estado de cosas continúe y se mantenga y, en consecuencia, de cortar en seco cualquier intento de crítica o de reforma. Como individuo ante Dios, enseguida me he hecho cargo de la tarea que me corresponde: ser un carácter decididamente reformador del cristianismo. Algunos obispos daneses, entre ellos el primado, quieren dárselas de reformadores; pero más vale que se callen porque sus reformas son nuevas frustraciones. El mal de nuestra época no es el orden establecido, sino flirtear con la voluntad de reforma; se quieren cambiar las cosas sin esfuerzo, sin sacrificio... y éstos son algo esencial para una verdadera transformación²⁸. La Iglesia, la doctrina... no tienen por qué ser reformadas; el que tiene que reformarse es el hombre, especialmente el pastor; y eso se lleva a cabo mediante la penitencia, no adaptando la doctrina evangélica a las nuevas corrientes modernas. Eso es lo que quiere expresar mi vida: que la fe exige la transformación del hombre y eso lleva a la humillación ante Dios y a la penitencia. Para poder combatir con sus propias armas, he tratado de estar al día no sólo de las ciencias sagradas, sino de las profanas como la filosofía y las artes; pero sé muy bien que todo esto es hojarasca si se descuida la personal relación con Dios en la fe y el sacrificio. Tengo que decir que la experiencia religiosa de la fe y el abandono en Dios no la he visto en ninguna parte de la cristiandad. No he conocido a un sacerdote cristiano²⁹. Sus disputas sobre ortodoxia y heterodoxia son perfectamente inútiles. Y su modo de vida es una forma de aburguesamiento como el de cualquier miembro de la sociedad.

Aquí es donde yo encuentro mi misión: se trata de revisar el cristianismo y de adaptar la hojarasca que se ha acumulado sobre él en los 18 siglos que lleva de vida. Yo me veo como un Socrátes del cristianismo que hace un alto en el camino. Quiero hacer una parada para poner fin a tanta institucionalización y reflexión teológica y poner de relieve las cualidades cristianas. Me veo a mí mismo como uno de esos pájaros que anuncian la lluvia; yo anuncio el cristianismo que confiesa a Cristo y vive de Él; y quiero hacer ver que la cristiandad es un conjunto de hombres que dicen que conocen a Cristo pero que viven y obran como si no le conocieran.

Soy consciente de que esta misión me sobrepasa y que puedo aparecer ante la gente como un Don Quijote. La cristiandad actual hace

²⁸ *Juzgad vosotros mismos. Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*, XVIII, pp. 253-55.

²⁹ *Diario*, II, 318.

existencialmente de Cristo un fantasma que no incide en su vida. En su existencia, los hombres no tienen el coraje de creer en el ideal y comprometerse con él. Es cierto, la humanidad, creciendo, se ha apartado del cristianismo; del mismo modo que el hombre se aparta de los ideales a medida que crece. Para el adolescente el ideal es algo a lo que se refiere con toda su pasión. Para el adulto que se ha apartado del ideal cristiano, éste ha llegado a ser un no sé qué de imaginario que no tiene lugar en el mundo real³⁰. La razón, la reflexión y el aburguesamiento han abolido el ideal cristiano y lo han relegado a lo imaginario. Volver a los orígenes del cristianismo y captar su verdadero ideal es algo que se hace cuesta arriba; pero ésa es la tarea a la que me veo llamado.

Y mi trabajo en esa misión va en dos direcciones: una: esforzarme en conocer bien la cultura, la teología y la historia para poder criticar con conocimiento de causa los refinamientos, la confusión y la científicomañía; estas cosas se han mezclado con el cristianismo disolviendo la esencia de éste; para este cometido he necesitado cualidades de pensador y sensibilidad de poeta. Pero he trabajado en otra dimensión también, y la más laboriosa, por cierto: vivir en mi propia carne el ideal cristiano, sacrificarme a él, antes de intentar ser su testigo. Este trabajo ha sido y es hercúleo. Mi vida es una dedicación a él. Me levanto por las mañanas dando gracias a Dios y me pongo a trabajar. A una hora fija de la noche interrumpo, doy de nuevo gracias a Dios y me duermo. Ésta es mi existencia, con sus accesos de tristeza y melancolía; y, sin embargo, día tras día, estoy en un inefable encantamiento. Tal es mi vida en Copenhague. ¿Cómo me toma la gente? Alguien que no es serio, que no llega a nada, que está medio loco; así me juzga la gente, y los que ven un poco más están también de acuerdo con esto. Yo trabajo más y más, tendido como un moribundo próximo a desfallecer en el trabajo; y siento ese trabajo como una nada, como un paso de enano ante la extensión de mi tarea. Es el cristianismo lo que me ocupa. Estamos en una sociedad cristiana donde nadie se interesa por el cristianismo. Y yo, porque me ocupo de él, soy objeto de burla. Me he dedicado por entero a esa causa, quedándome soltero, sin trabajo remunerado, sin oficio público ni beneficio; quería ser lo más independiente posible³¹.

No se puede ser funcionario, dignatario eclesiástico, padre de familia, etc., y al mismo tiempo ser reformador. El carácter verdadero consiste en no ser más que una sola cosa; cuando se trata de lo finito, de lo

³⁰ *Diario*, III, 182.

³¹ *Diario*, II, 249-50.

temporal, se pueden acumular muchas cosas; pero, en el plano de lo infinito, sólo se puede ser una; y a este plano es al que me he atendido yo. Mi consuelo es saber que Dios bendice mi esfuerzo para desenredar todo este batiburrillo desenfrenado que es la cristiandad.

¿Cómo ha sido mi crítica a la cristiandad y a la Iglesia oficial? Durante toda mi vida, salvo al final, ha sido una crítica indirecta. Así lo creí en conciencia. Poco antes de morir, y porque vi clara la señal, me lancé al ataque directo. En vez de pasar a la lucha directa contra la Iglesia, comencé luchando contra mí, en defensa de aquello que debía acabar por ser atacado. Yo no quería causar a otros las luchas internas, el espanto y el temor que yo tenía. Basaba mi alegría en consolar a los otros ocultando mis temores. Mi intención fue, bajo una forma humorística, dar a mis contemporáneos un aviso de que era necesaria una mayor presión y exigencia cristiana. «Yo quería guardar mi pesado equipaje interno como mi propia cruz. Me sentía pecador y no tenía derecho a horrorizar a los demás. Pero entonces vi con espanto que los que gobernaban el Estado y la Iglesia eran unos cobardes perfectamente adaptados al poder y a la molicie; a ellos les seguía el pueblo dormido y aborregado. Y me propuse como aspiración —por medio de mi vida y de mis escritos— poner tan alto el precio de ser cristiano que no quedase nada en pie del concepto de Iglesia del Estado, funcionarios, búsqueda de sustento... y que todo eso saltase por los aires»³².

¿He ganado adeptos para esa causa? No. Incluso puede que haya sido escrupuloso en no querer afiliados a ella. Sé que la verdad no gana encontrando partidarios, sino más bien pierde cuando se multiplican sus seguidores. Esto, llevado a sus últimas consecuencias, ha sido el pensamiento maestro de mi vida. Sabía perfectamente que un ideal como el que yo vivía no iba a ser prenda codiciada; pocos o ninguno iban a desecharlo. Pero eso no era razón para quedarme callado y vivir solo ese ideal. Lo mío no es vivir una soledad aristocrática. Sabía que tenía que hablar aunque fuese rechazado. Viviendo en círculos distinguidos se vive al abrigo, lejos de la multitud...; pero ¿se tiene derecho a vivir así? ¿Vivió Cristo así? ¿Un hombre noble puede vivir así? Un funcionario, un pastor, tiene bien delimitado su campo de acción; pero un escritor, un artista, un poeta se refiere siempre al pueblo y, si es cristiano, como yo intento serlo, con mayor razón.

³² Diario, III, 162.

4. La tarea socrática de revisar la condición de cristiano

¿Cómo hablar de la intimidad religiosa sin ser cura? ¿Con qué derecho? ¿Con qué autoridad? ¿Con qué título? Yo no soy un apóstol encargado por Dios de un mensaje e investido de autoridad. No. Yo estoy al servicio de Dios, pero sin autoridad. Mi misión es despejar el terreno para que Dios pueda entrar en acción. Mi tarea no es dar órdenes, sino sufrir. De aquí es fácil colegir por qué yo soy un caso aislado y especial, mantenido en extrema fragilidad. Porque si el hombre que debe desescambrar el terreno viene a la cabeza con unos cuantos batallones, esto es humanamente lógico y comprensible; es el medio más seguro de alcanzar éxito. Ésa es la forma de despejar el camino, ciertamente, pero sin tener a Dios en cuenta. Mi tarea en cambio es despejar el terreno, pero siendo solamente el policía. Ahora bien, la policía de este mundo tiene poder y detiene a la gente...; pero la policía que viene de lo alto viene sufriendo y exige más bien ser detenido³³. Mi destino es exponer la verdad a medida que la descubro, pero arruinando al mismo tiempo toda suerte de autoridad; de esta manera, desacreditándome y llegando a que se desconfie de mí, hago saber la verdad; así pongo a los demás en esa contradicción de donde nada les saca de apuros más que el tener que asimilarla ellos mismos. La personalidad no madura más que apropiándose uno mismo de lo verdadero, venga esto de donde venga, de la burra de Balaam o de un apóstol.

Pero no sólo expongo el cristianismo sin autoridad, sino también de manera indirecta. ¿Qué quiero decir con esto? Los hombres prefieren la comunicación directa porque hace el mensaje más cómodo y menos penoso, escapando al peso de la soledad. En el momento mismo en que yo me pronuncio directamente, la verdad pierde en intensidad; evito en parte el martirio que aquélla lleva consigo. Cuando hablamos directamente de nuestra verdad íntima, ésta se debilita; es preciso exponerla dando rodeos. Jesús enseñaba su mensaje en paráboles. No hablaba directamente de su intimidad con el Padre salvo en raras ocasiones y a los íntimos. Hablo en sordina acerca de toda la infinidad que me ha sido confiada. El pudor me retiene ordinariamente de hablar de ello: «Yo creo, en el fondo, que esto es un arreglo de Dios: aquel a quien Él ha llamado infinitamente a sí, no puede hablar de ello más que con Dios, porque nadie le creería ni le comprendería. Así está mejor; porque si se pudiera hablar de esto a otros, se correría el riesgo de tomarlo en vano, de hacer alarde. Y ante Dios eso es imposible porque Él puede rebajarlo con un peso infinito»³⁴. Mi vida íntima con Dios es como un tesoro

³³ Diario, V, 295.

³⁴ Diario, II, 372.

escondido que tengo que ocultar a otros. Pero tener que dar testimonio de esa vida de modo indirecto conduce a un martirio incruento. Es no poder hablar claramente de aquello que más se quiere. He aquí otra razón de por qué escribo con pseudónimos; a través de ellos, levanto toda clase de engaños, deformaciones y calumnias; así ayudo al lector a que no se ofusque en medio de toda esa polución que el mundo levanta y pueda obrar y elegir por sí mismo. Salvo Sócrates, no he sabido de nadie que tuviera conciencia refleja y no directa de su tarea. Y Sócrates sabía muy bien, como yo lo sé también, que esa tarea es agotadora. El que sólo tenga entusiasmo inmediato no puede soportar el reflejo porque le mataría. Una solicitud amorosa guarda oculta a los ojos del cristianismo inmediato lo que será su fin. Si yo hubiera tenido una tarea y entusiasmo inmediatos, mi causa hubiera aparecido como algo brillante y habría ganado la simpatía de los hombres...³⁵

A pesar de que mi vida ha sido y es una entera dedicación a la causa del cristianismo exponiendo su mensaje e incitando a él, he de confesar, por contradictorio que parezca, que no me atrevo a llamarme cristiano; que creo que no lo soy y que toda la energía de mi vida consiste en esforzarme por llegar a serlo. Expongo el cristianismo con toda su exigencia y, para no juzgar a los otros sino a mí mismo, digo que no me atrevo a llamarme cristiano. Y entonces creo que estoy en lo verdadero. Esto puede tener en algunos momentos una cierta semejanza con la ignorancia socrática frente al saber fatuo de los hombres. Y es también la diferencia del cambio sufrido por el cristianismo desde el tiempo en que luchaba contra el paganismo. Entonces había prisa y esfuerzo por llegar a ser cristiano y ponerse como combatiente al servicio del cristianismo; en cambio, hoy, en la cristiandad, hay mucha pasividad ante la lucha interior y poca diligencia para llegar a ser cristiano. Llegar a serlo en nuestros días es una tarea tan enorme que apenas se atreve uno a decir que es cristiano; sólo se aspira a serlo. Valga una analogía. «Al principio, en la antigüedad, aparecieron los "sofoi" (sabios); luego vino el tiempo en que nadie se atrevía a llamarse sabio. Pitágoras, por esta razón, inventó el nombre de "filosofoi", amantes de la sabiduría»³⁶. ¿Por qué? Porque la tarea se había agrandado tanto que se hizo inalcanzable; y el esfuerzo había ya que ponerlo sólo en intentar ser sabio; y eso agotaba todas las energías y reflexión de una vida.

Decir que no me siento cristiano en un mundo donde todos se hacen pasar por tal y dar mi vida por algo por lo que esos supuestos cristianos no moverían un dedo, es lo que define mi misión. No me siento cristiano; y, sin embargo, lo que más me preocupa es el cristianismo. Mi

³⁵ *Diario*, V, 150 ss.

³⁶ *Diario*, II, 300 ss.

tarea, pues, es socrática y consiste en revisar la condición de cristiano. Sócrates no se creía sabio sino ignorante, pero podía demostrar que los demás eran menos sabios que él; de igual manera, tampoco yo me creo cristiano, pero puedo demostrar que los que se llaman tales, lo son menos que yo. A Sócrates le obligó a ser sabio la denuncia de que los demás no lo eran. Igual me pasa a mí: no me creo cristiano, pero me obliga a serlo el que los demás no lo sean³⁷. En un país cristiano preguntar a alguien si lo es, es una ofensa. Pero la impresión que deja al niño su educación familiar y ambiental es sólo la condición para que él se decida a ser cristiano. No por nacer en un ambiente cristiano ya se es tal, sino por la propia decisión. En un país cristiano se corre el peligro de escapar a la suprema decisión: llegar a ser cristiano³⁸. No se nace con la determinación de ser cristiano, sino que hay que *llegar a serlo*.

Pero a mí no me basta con confesar que no soy cristiano y que intento llegar a serlo. Si fuese así, mi misión sería meramente socrática y a mí se me pide algo más. Esa mayéutica socrática debe ser perfeccionada por el testimonio. La comunicación del cristianismo debe acabar por ser un testimonio; la mayéutica no puede ser la última palabra porque, en sentido cristiano, la verdad no está en el interior del hombre, como creyó Sócrates, sino que nos es revelada por una persona de la que somos testigos. Es verdad que la mayéutica puede ser bien empleada en la cristiandad para sacar de su letargo a los hombres que presumen de cristianos sin serlo; pero en el cristianismo, el hombre de la mayéutica debe cambiarse en testigo, porque ésta es un saber meramente humano y el cristianismo es una verdad divina gratuitamente recibida; y de ésta hay que dar un testimonio vivo y agradecido porque no es fruto del esfuerzo y sabiduría humana.

¿Soy entonces un testigo cristiano, un apóstol? Tampoco. ¿Cómo voy a pretender ser un apóstol si ni siquiera me siento cristiano? Mi melancolía e impaciencia han impedido que me lanzara demasiado en este intento. Hubiera sido una tarea sobrehumana nunca resuelta: con mi estructura, mi fantasía, mi don de producción poética, ¡pretender al mismo tiempo ser cristiano existencialmente! ¡Hubiera estallado! Yo no podía ser a la vez apóstol de la verdad cristiana y poeta que cantase sus loas. Yo quería ser las dos cosas a la vez: el apóstol que diese testimonio y el poeta y pensador que tenía necesidad de calma y alejamiento de la vida para exponer la verdad cristiana. Yo tengo que retroceder un paso en cuanto a la pretensión de ser yo mismo lo que he expuesto, y entonces tengo la tarea que me conviene. Así haré la presión más fuer-

³⁷ *El instante*, XIX, p. 299.

³⁸ *El libro sobre Adler*, XII, p. 244.

te sobre la cristiandad. Yo vengo a ser sólo el poeta del ideal cristiano, el amante desgraciado de ese ser ideal. Esta humillación no puedo olvidarla y por ello seré distinto de un orador consciente que, en su atollondramiento, confunde hablar de una cosa con vivirla. No contraje matrimonio, pero llegué a ser el más entusiasta de él. Así me ocurre también en esta tarea: no soy cristiano, pero soy el más entusiasta de esta causa. Me faltan fuerzas para ser un testigo de la verdad que se hace matar por ella. Tampoco tenía para esto dones naturales. Me quedo siendo un poeta, un pensador; para esto es para lo que he nacido, pero orientado hacia el cristianismo y su ideal de existencia. Puedo hacer algún sacrificio de segundo orden; pero esencialmente me limito a confesar que yo no soy en rigor un testigo de la verdad. Y esta confesión es mi verdad. «Igual que en el canto de un poeta resuena un llanto del fracaso de su propio amor, así en todo mi discurso sobre la existencia cristiana resuena este suspiro: ¡Ay! Yo no soy un apóstol de la verdad cristiana, sólo soy poeta y pensador cristiano»³⁹.

5. Aislamiento que lleva consigo la misión

¿Esta misión a la que me siento llamado es algo ordinario o extraordinario? ¿Puede acceder a ella un hombre bien dotado con espíritu de sacrificio? o ¿es un atrevimiento lanzarse a semejante empresa? ¿Cómo se puede estar seguro de no haber cometido una temeridad en ese intento? ¿Existe alguna señal de estar en el camino recto?

En orden a sentirse llamado a realizar una misión distingo tres tipos diferentes. Primero, el General: es el individuo que reproduce en su vida el orden establecido sin salirse de éste y comprometiéndose de forma normal y corriente; él alcanza su fin en este orden de cosas. Segundo: el hombre que, por reflexión, quiere aprehender los datos primeros del orden establecido; desdeña las marcas tradicionales y se pone fuera de la norma general bajo la propia responsabilidad. A este hombre le llamo Individuo o aislado. Y, por último, estaría el hombre Excepción o extraordinario: es aquel que, incluso en contra de su voluntad, es elegido por Dios para una misión, recibiendo de Él una revelación especial. Tanto el individuo como la Excepción son algo heterogéneo al mundo; éste los rechaza como por instinto, porque no siguen sus caminos.

Me centraré primero en la naturaleza del Extraordinario o Excepción. Su punto de Arquímedes es su relación absoluta con Dios; a Él no

³⁹ *Diario*, III.

le importa triunfar hoy o cuando sea, porque él ha triunfado ya; su relación con Dios es su victoria⁴⁰. Esto va justo en contra de la dinámica de los movimientos seculares, especialmente de nuestra época; éstos se orientan al orden establecido y al triunfo de los propios planes, sean políticos, científicos, etc. La línea que sigue el Extraordinario procede a la inversa; es decir, sigue el sentido de la interioridad y responsabilidad del hombre ante Dios; se preocupa sólo de su instrucción religiosa; lo que le importa de verdad es que todo esté en regla con Dios y así triunfará aunque sucumba; sirve a lo religioso con humildad, actitud que le hace odioso; tiene conciencia de la indigencia espiritual de su tiempo; por todo ello produce rechazo en la esfera institucional y social, donde se tratan sólo bagatelas. El choque que produce el Extraordinario en su tiempo es el mismo que existe entre lo eterno y lo temporal. Vivir como mensajero del Eterno en el instante, en el tiempo, produce una tensión atroz; tanto que puede llevar al insomnio o la demencia; pero hay un remedio: la fe, la humildad. La Excepción debe comunicar su extraordinario mensaje e introducirlo en el orden establecido; pero debe soporlar el choque espantoso de saber que él es una paradoja viviente. El elegido se hace odioso y provoca el rechazo de imitarle⁴¹. Pero esta vida odiosa a los ojos de los hombres y trágica para él mismo, no es fruto de la naturaleza ni del genio, sino de la elección divina.

Este hombre ¿tiene alguna certeza de su misión? El científico, el investigador, la tiene después del triunfo; el Extraordinario la tiene de su heterogeneidad con lo temporal; es la certeza que le confiere su sentimiento de eternidad. El hombre corriente no tiene apoyo firme; por eso se apoya en el orden establecido; no puede permanecer solo, tiene necesidad de una mayoría que le asegure en sus proyectos. El verdadero Extraordinario no tiene necesidad de apoyo externo; no desea que se le siga, ni quiere ser punto de atracción para otros; más bien se ríe de eso. Su punto firme es referirse continuamente a Dios, a quien se debe por completo. Pero todo esto no quiere decir que él tenga conciencia de ser superior a los demás. Tiene un pudor especial. Así como el pudor nos defiende de ponernos desnudos delante de los otros, de igual manera existe un pudor que nos aparta de ser diferentes de los demás; por eso es un gran sufrimiento ser una Excepción; el dolor aquí es que los otros tomarán esto por una falta de pudor y, en el momento de los escrúculos, el Extraordinario pensará también lo mismo⁴². Por eso, en contra de lo que pudiera parecer, la Excepción se siente inferior a los otros⁴³ y

⁴⁰ *El libro sobre Adler*, XII, p. 51.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁴² *Diario*, IV, 346-47.

⁴³ *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 166-67.

está contento con ese sentimiento suyo que proviene de su conciencia de pecador. Le atormenta el sentimiento de su responsabilidad y por eso vigila continuamente su vida y sus resultados; sabe que su misión, a pesar de ser un don recibido, debe ganársela cada día y no de una vez por todas. La síntesis del estado del elegido podría, pues, resumirse así: «Recibe en primer lugar una revelación; tiene que llevarla en silencio como un tesoro escondido, sin hacer alarde; habla, denuncia y predica...; se siente pecador pero fiel instrumento al servicio de la Providencia. Un gran impulso le lleva a confesar quién es, pero no puede ceder a esa impaciencia que le hostiga»⁴⁴.

¿Existe alguna señal de la autenticidad de la misión del Extraordinario? Su dolor y su sufrimiento. Ser una Excepción es un purgatorio que aquel que lo sufre no lo desea para otros. Puede que llegue a admitírsela en la posibilidad, en la idealidad, pero en la realidad se le niega. Uno de sus sufrimientos es que se le tiene por un descarado que se mofa de lo general, de la regla que todo el mundo sigue. A veces se le toma por loco. Un ejemplo esclarecedor: había en un pueblo un grupo de bailarines: sólo uno podía saltar una vara de altura; los otros, nada más que un cuarto; entre éstos hubo uno que saltaba un cuarto y dos pulgares; éste fue cubierto de gloria y admiración; en cambio el que saltó la vara entera fue burlado y tratado como un loco. He aquí cómo se trata al Extraordinario en esta vida. En los límites de lo ordinario hay grados; el más elevado de éstos recibe distinciones; el Extraordinario, en cambio, será mirado como un tipo raro, ridículo, al que hay que ridiculizar y ultrajar⁴⁵. El conflicto de este hombre es asumir su tarea, entregarse de lleno a ella con un amor ardiente a los hombres. Pero ¿qué sucede? Que al llevar esto adelante choca con la incomprendición y la maldad de los hombres. Él no rechaza a éstos por orgullo; al contrario, les ama; son ellos los que le rechazan a él; pero no consiguen debilitarle porque su naturaleza está organizada para lo extraordinario. Por eso su condición es sufrir y ser rechazado⁴⁶.

¿Puede alguien creerse en la misión del Extraordinario? Nadie, salvo aquel a quien Dios se la otorgue. Es cierto que todo hombre lleva en sí el germe de la Excepción en el sentido de que es imagen insustituible de Dios y paradigma del género humano. Pero de ahí a ser confirmado por Dios como apóstol va un abismo. ¿Quiénes son entonces la Excepción? Los apóstoles y profetas, los cuales recibieron una expresa revelación de Dios. Un ejemplo eminente entre éstos es la Virgen María:

⁴⁴ *El libro sobre Adler*, XII, p. 66.

⁴⁵ *Diario*, II, 242.

⁴⁶ *Diario*, V, 143-44.

«Estaba siempre dando gracias a Dios por lo que había hecho con ella y no cesaba en este agradecimiento; fue aborrecida de sus congéneres y sospechosa a su propio marido; eso, a un hombre normal, le podría llevar al suicidio o a la locura; pero ella daba gracias a Dios»⁴⁷.

Valga también un contraejemplo: Adler. El fallo fundamental de este pastor no es haber recibido una revelación de Cristo; es haberse precipitado en decirlo y no haber obrado conforme a esa supuesta revelación. ¿Qué debiera haber hecho? Haber realizado existencialmente y en la más estricta intimidad su relación inmediata con Dios. Al decir que había tenido inspiraciones y una revelación especial de Cristo, debiera haber sido consciente de que caía en la situación de Extraordinario. Pero esa situación es incompatible con seguir al servicio de la Iglesia oficial. Lo extraordinario debe salir de los rangos y ponerse fuera de la institución⁴⁸. Adler debiera haber dimitido de su cargo para no molestar a nadie en el orden establecido ni tentar a ninguno con su ejemplo; al manifestar su revelación, rompió con la institución y provocó la envidia. El obispo Mynter le destituyó con razón, por ser un elemento desestabilizante. Si hubiese sido auténtico, debiera haber abandonado el cargo, sufrir en su interioridad y haber dado un testimonio indirecto de esa interioridad.

Llegado este momento, tengo que decir con toda rotundidad que yo no soy un Extraordinario o Excepción, ni me tengo por tal. Ningún hombre puede pretender ser investido de una misión divina. Ante otros hombres, no vale hacerse prevalecer de una relación particular con Dios. Hay que estar en guardia contra la tentación de tomar por revelación lo que no es más que exaltación psicológica o entusiasmo subjetivo. El Extraordinario es un apóstol y yo no lo soy; el apóstol se somete para que Dios hable por él. Yo soy un penitente que sé muy bien que tengo necesidad del cristianismo y no el cristianismo de mí; mi misión específica está lejos de aportar algo nuevo; al contrario, estoy hecho expresamente para conservar el cristianismo en una época blanda y enfermiza; en ésta me tengo por despertador, pero no por un revolucionario como lo es el apóstol o el profeta. «Soy más bien alguien que indica dónde está el Extraordinario; éste lleva una vida terrible; casi mortal, porque su misión mata toda simpatía puramente humana. Yo, en cambio, sin ésta, no puedo vivir. He aquí por qué, teniendo por pasión la simpatía, he deseado constantemente indicar al Extraordinario»⁴⁹. Podría tener el coraje de ceder la vida para hacer lugar al Extraordinario; pero, en cuanto a ser tenido para él, no, ¡de ninguna

⁴⁷ *Diario*, II, 243.

⁴⁸ *El libro sobre Adler*, XII, pp. 29 ss.

⁴⁹ *Diario*, V, p. 109.

maneral; eso sería contaminar aquello que me ha sido confiado. Yo no soy el Extraordinario; no hago más que inclinarme ante él y así estoy contento y tengo ganas de vivir y luchar. Para la mayoría de la gente es quizás un atractivo ser tenidos por más de lo que son; eso les alienta y empuja a cualquier esfuerzo; para mí es lo contrario: ser tenido por menos de lo que soy es imprescindible, es un capital para vivir. Por eso soy también una naturaleza polémica⁵⁰.

Sin embargo, me siento Individuo o Aislado en tanto en cuanto me he comprometido con el cristianismo. San Pablo habla de «aforismos» (Rom 1, 1 y Gal 2,12), de ser un apartado, aislado, y yo lo he sido desde mi infancia: mi suplicio ha sido, en primer lugar, mi sufrimiento; y luego, el hecho de que, a mi alrededor, se tenía por orgullo lo que no era más que dolor y miseria.

Soy como aquel lord inglés a quien tanto envidiaba el pobre jornalero que le servía; hasta que un buen día descubrió que ese gentilhombre era un lisiado sin piernas. A mí se me ha visto como un ser bien dotado que, por orgullo, no quería ser como los demás; no sabían que el motivo de ese retraimiento no era el orgullo, sino un dolor que a cualquier persona normal le hubiera hecho enloquecer en seis meses. Cuando un hombre decide comprometerse en una tarea noble que le trasciende, eso le da grandeza, pero le aparta de la masa; y eso es un tormento espantoso. Es necesario el aislamiento para llegar a la grandeza; pero mantenerse libremente en él está por encima de las fuerzas humanas; el dolor es insoslayable para permanecer en un aislamiento verdadero. Yo he hecho del cristianismo y su mensaje de salvación la verdad suprema a la que he entregado mi ser; eso me ha aislado de mis contemporáneos; ellos se llaman también cristianos pero no sufren por esa causa; la verdad cristiana no ha perforado la epidermis de su espíritu. Yo me lo he tomado tan en serio que me he quedado solo. Y mantenerse aislado en este punto, frente a los demás, es una tensión espantosa; sólo las sacudidas de una existencia apasionada pueden hacernos mantener en el punto de esta tensión. El individuo busca entonces salidas y piensa en la elección de la gracia, en la necesidad de ser salvados juntos, en grupo. Así empieza la mediocridad a ganar terreno y a relajar la tensión inicial; con la certeza de que todos estamos salvados, viene entonces la vida confortable⁵¹. Pero el hombre consciente, el verdadero aislado, tiene que seguir en la brecha inicial.

Para permanecer en esta categoría de aislamiento no he tenido que hacer esfuerzos extraordinarios; me ha ayudado la melancolía, la espi-

⁵⁰ *Diario*, IV, 231.

⁵¹ *Diario*, V, 105-06.

na en la carne. Pero sobre todo mi consuelo es el amor de Dios, a quien veo como único amigo y confidente y de quien me siento enteramente suyo. ¿Por qué hago tanto caso de la categoría del aislamiento? Porque es, a través de ella y por ella, como subsiste el cristianismo. La fuerza de éste está en poner al hombre a solas delante de Dios para que llegue a ser él mismo y se decida a ser cristiano. Todo lo demás son excreencias que alimentan esa enfermedad que es la duda. Sólo Dios y la eternidad tienen bastante fuerza para dominar la duda que es precisamente la fuerza rebelde del hombre; ¿cómo se consigue esto?: metiéndose en la máquina neumática del aislamiento. En otro tiempo, el claustro fue esa cámara de aislamiento donde entraban los que buscaban a Dios; hoy ese refugio hay que fabricárselo uno mismo en medio del ajetreo del mundo; ¿cómo?: por medio de la reflexión y de la interioridad. Cuando el hombre natural, animal, tiene que ser apartado de la masa, reducido a la soledad, tiembla más que si tiene que morir. Pero el cristianismo permanece inquebrantable en este su principio: la primera condición de la salvación es llegar a ser Aislado. Si quieres triunfar en este mundo, tener provecho, buena vida, etc., tienes que trabajar en el sentido de la multitud; porque, para ésta, éhos son los verdaderos bienes. En cambio para el cristianismo, la multitud, el número, es indiferente; lo que le importa es el individuo que se arriesga a ponerse delante de la presencia divina. Toda la evolución del mundo tiende hacia la importancia absoluta de la categoría del aislamiento, que es el principio mismo del cristianismo. Pero todavía no hemos avanzado lo suficiente en este punto; por eso se tiene la impresión de que, cuando alguien habla del aislado, eso es una presunción orgullosa y alta; y, sin embargo, el verdadero fin de la humanidad es que cada hombre llegue a ser él mismo, un aislado⁵².

Estar a solas delante de Dios lleva a la individualidad y al aislamiento; y, cuanto más individuo se es, más diferente se es también. Hay una intimidad que configura al individuo y que no puede ser compartida so pena de esfumarse. Ejemplo: una joven enamorada dice que guarda todo su amor para su prometido; pero luego va y se lo comenta a una amiga; entonces, ése ya no es amor profundo, ha perdido intensidad y pudor; pues así ocurre también en la vida cristiana. Cuando confiamos a alguien, aunque sea uno solo, nuestra interioridad con Dios, entonces ésta queda devaluada en un cincuenta por ciento. Nuestra vida interior es como un cheque de gran valor que no se puede ni descubrir ni cambiar por nada. Y eso supone un suplicio que embrida al alma para cumplir su misión. Todo hombre está llamado a esa inte-

⁵² Diario, II, 92.

rioridad que supone una elección por parte de Dios; el problema es que cada uno quiera y se decida a serlo. Es, pues, una llamada incluyente, no excluyente.

Ahora que me comprendo, acepto la fragilidad de mi posición de Aislado. Esa posición expresa mi existencia entera. Desde mi niñez y primera juventud, fui víctima de una exclusión de lo general. Eso podía haber sido el comienzo de algo demoníaco. Todo depende de la actitud que se tome. Si yo hubiese rechazado esas determinaciones que me impuso la vida, hubiese odiado y maldecido la existencia; me hubiera vendido del común de los hombres. Pero las he aceptado y he hecho de mi melancolía un motor de sacrificio y de entrega a los demás; sin embargo, he tenido que padecer la compasión y el desprecio de los hombres y he sentido tentaciones de rebelarme contra Dios. Esto es lo que llevo oculto; pero Dios parece haberme dicho: «Yo no quiero para ti ni la humillación ante los hombres ni tu abandono a esta miseria inmerecida; pero, en tu relación conmigo, ella debe ayudarte a tomar conciencia de tu nada»⁵³. Yo tengo conciencia de no ser como los otros, de ser distinto de los demás; ése es el dolor más intenso que he sufrido desde mi juventud. Me he sentido sacrificado; eso es una prueba de amor de Dios y una gracia que todos rehuyen⁵⁴. Pero a la vez, tengo conciencia también de que, en cada generación, hay unos pocos hombres que son el soporte y sufren el embalaje de todos; y creo, con humildad y amor, que soy uno de ellos, sacrificado a mi generación.

⁵³ *Diario*, II, 128.

⁵⁴ *El instante*, XIX, pp. 299-300.

CAPÍTULO V

MODELOS CONFIGURADORES DE LA VIDA Y DEL PENSAMIENTO DE SÖREN

1. Valor de los modelos

Cuando un hombre ha decidido su misión y se entrega a ella con toda su alma, busca modelos que le animen, enseñen e inspiren. Necesita testigos invisibles con los que medirse y dialogar. Anhela ver realizado en otros lo que él se ha propuesto. En ese diálogo amoroso surgen las mejores fuerzas de su mente para realizar el destino elegido. Todo hombre íntegro y creador ha pasado largo tiempo en la escuela silenciosa de la imitación de sus modelos. Son como sus hermanos mayores; a ellos abre su alma, pidiéndoles ayuda, consejo y compañía en el largo viaje de llegar a ser él mismo. La comunicación constante y la gratitud hacia ellos son el cordón umbilical por donde recibe el alimento y la inspiración creadora. Crece ante la mirada complaciente de ellos; los modelos son actores y testigos de esa nueva vida que brota con fuerza. En cualquier tiempo, se dirige a ellos y de ellos recibe la ayuda precisa. Cuando empieza el camino le señalan la meta; en los momentos oscuros le dan luz; en los de plenitud, comparten la dicha; en el agotamiento le esperan con paciencia y en los de crecimiento comparten su alegría.

Cualquier hombre, por humilde que sea, está llamado a entrar en ese santuario de los hombres modélicos para aprender y formarse con ellos. Basta con que lo desee de verdad y abra el oído a su llamada. Pero entrar en esa república de genios, como diría Schopenhauer, requiere la audacia y el tesón de imitarlos sin petulancia, sin engreimiento; compartiendo con ellos la angustia y la miseria con que fueron probados. Sin esto, sentiría envidia de ellos; pero la angustia compartida invita a participar en lo noble y lo sublime. Cuando los predicadores ponen como ejemplo a los santos, ocultan las angustias y sufrimientos por los que llegaron a la virtud. María fue elegida, pero hubo de soportar la

paradoja de ser grande cuando se hizo esclava del Señor. Estuvo también sometida a la crítica y olvido de sus conciudadanos y, por si fuera poco, se hizo sospechosa a su propio esposo. Tanto ella como Abraham no necesitaron de la admiración humana para llegar a ser lo que fueron. Ambos no fueron grandes porque escaparon a los apuros de la existencia, sino porque los arrostraron con la mayor entereza y sencillez. Al hablar de ellos, solemos olvidar su angustia, su pobreza y su situación paradójica¹.

Los modelos religiosos son con frecuencia demasiado abstractos; los predicadores suelen presentarlos sin los sufrimientos normales de los hombres, tales como la enfermedad, la debilidad física y todo lo que ésta lleva consigo. Pero esos modelos religiosos tienen además un tipo de dificultad del que carecen sus homólogos del arte, de la ciencia e incluso de la ética. Dejemos a un lado a los apóstoles. No hablo de ellos porque han sido elegidos y la elección divina no es imitable. Si un modelo religioso se hace extraño o heterogéneo a los hombres, entonces sólo pueden imitarle los que, de igual modo, se apartan del común comportamiento humano. Y aquí es donde se plantea la cuestión: ¿han llegado a esta situación por el progreso de su piedad o por una elección divina? Porque, en este segundo caso, se hacen igualmente imposibles de imitar; en cambio, sí lo son en el primero, en cuanto han llegado a su perfección por la continuidad de su esfuerzo. Aquí se da la misma diferencia que existe entre el genio y el hombre creador². Al primero no se le puede imitar porque es un don de la naturaleza; al segundo sí, porque es fruto del trabajo; y eso, según la medida de cada uno, está al alcance de cualquiera que se lo proponga con decisión.

Yo distingo dos clases de modelos entre los que han configurado mi vida. Unos, de menor alcance, que los he tenido cerca de mí por medio de la lectura o a través del trato directo. Éstos han sido: mi padre, Regina, Agamenón, Antígona, Niobe y el padre del hijo pródigo³. Los otros han sido modelos de largo alcance, referentes últimos con los que he contrastado mis decisiones y mi vida. Yo les he imitado y ellos me han determinado. Son: Abraham e Isaac, Job, Sócrates y Lutero. Abraham ha sido mi padre en la fe; me ha enseñado a sacrificar mi vida y a hacerme heterogéneo a los hombres por la paradoja de la fe. Isaac ha sido mi modelo de obediencia; gracias a él, he aceptado ser sacrificado y permanecer en este mundo teniendo puesto mi corazón en lo eterno.

¹ *Temor y temblor*, V, pp. 155 ss.

² *Diario*, III, 392.

³ «El más desgraciado. Arenga entusiasta a los cofrades cosepultos», *La Alternativa*, III, pp. 212 ss.

Job es el padre de la paciencia; él me enseñó la repetición, es decir, la recuperación en la eternidad de aquello que perdemos en la temporalidad. Sócrates ha sido el maestro que, con su dialéctica, me ayudó a desbaratar la filosofía hegeliana; Hegel y sus seguidores intentaron unir lo divino y lo humano; para ello atizaron en el hombre la creencia de que, con su razón, abarcaría el conocimiento divino; pero Sócrates vino en mi ayuda para deshacer, de forma tanto irónica como contundente, semejante falacia. Y a Lutero, a pesar de su defeción final, debo la penetración y la fuerza para arremeter contra el poder eclesiástico establecido; cuando la Iglesia institucional se instala en el manejo de las conciencias y en la lejanía de la vivencia comprometedora de la verdad cristiana, no queda más remedio que la denuncia y la lucha. De él recibí la ayuda y el ejemplo necesarios para tan ingrata tarea.

2. Abraham e Isaac

Abraham es un ejemplo eterno de orden religioso; tuvo que exiliarse del país de sus padres e ir al extranjero; así también el hombre religioso debe abandonar su patria; o sea, tiene que alejarse de sus contemporáneos en el sentido de permanecer aislado y extraño en medio de ellos. Ser extranjero, vivir en el exilio, es el sufrimiento particular del hombre religioso⁴. Por mucho que éste intente hacer las paces con el mundo en que vive, siempre estará en tensión con él. Estamos aquí, pero no somos de aquí. Esta tensión llegará en Abraham hasta el extremo.

No faltaba más. Oí bien pronto de labios de mi padre la historia de Abraham. Pero ese relato, oído en la niñez, fue calando poco a poco en mi alma de adulto hasta llegar a concentrarme en él. Yo admiraba esa historia, pero cada vez la comprendía menos. Sólo anhelaba contemplar a Abraham y tenía nostalgia de presenciar aquel terrible acontecimiento del que habla el *Génesis*⁵. ¡Cómo me hubiera gustado acompañarle aquellos tres días de viaje, camino del Monte Moria! ¡Haber adivinado sus pensamientos, participado de sus sentimientos, aligerado su carga! Eso sí, sin hablar una sola palabra; porque hay momentos —y éste es uno de ellos— en que las palabras sobran. Cuando la tristeza invade el fondo del alma, es mejor callar.

Para mí, Abraham permanece como aquel que creyó en la promesa divina. Dios prometió a Abraham descendencia numerosa, siendo viejo

⁴ *Diario*, IV, 42.

⁵ *Temor y temblor*, V, p. 104.

como era y estando sin hijos. Pero no hizo cálculos a la manera humana y lo esperó todo de Dios. Puso su confianza no en el porvenir, sino en la promesa divina. ¿Qué significa esto? Una enorme concentración en la fe que le hace prescindir de las leyes de la naturaleza. Como dice mi pseudónimo, Johannes de Silentio, hace falta una concentración apasionada para decidir si se debe creer que tal cosa es humanamente imposible. El conflicto que suponía esperar que su anciana mujer, Sara, diese a luz un niño, era algo contra la naturaleza. Por eso Abraham es incomprendible para ésta. Pero la mayoría de los hombres no tienen que llegar a esos extremos para hacer valer su fe; viven sin saber penetrar su vida de conciencia. Ellos quizás no lleguen nunca, en una concentración apasionada, a decidir si deben permanecer en la esfera de tal posibilidad o renunciar a ella. Así su existencia transcurre sin lucidez. En cambio la cosa cambia para una individualidad cuya naturaleza es todo conciencia. Ella puede renunciar a algo que espera; aunque eso a lo que renuncia sea lo más amado. Y esto nunca lo podrán comprender las naturalezas inmediatas o medio reflejas. Y así tampoco llegan al conflicto entre la resignación y la fe⁶. Todo depende de la concentración apasionada, como le ocurre a Abraham. Esa concentración es la que hace palpar lo eterno en medio de la temporalidad inconsistente de las cosas. Si el hombre no tuviese conciencia de una eternidad a la que está llamado a participar, su vida se rompería en pedazos y el mundo sería algo fútil. Si el vacío sin fondo fuese la raíz del cosmos, la vida sería desesperación⁷. Pero ¡qué admirable! Cuando un hombre llamado por la fe se decide por lo eterno y renuncia a la temporalidad, ésta le es devuelta. Lo eterno salva a su vez a lo temporal. Por eso el hombre de fe goza de una juventud inmarcesible. Abraham creyó y por eso se mantuvo joven. El que tiene fe conserva eterna su juventud. El milagro de la fe consistió en que Abraham y Sara fueron lo bastante jóvenes para esperar.

Pero vayamos al fondo. Abraham, al esperar un hijo en plena ancianidad, creyó y se opuso a la naturaleza. Pero ahora, al tener que obedecer a Dios que le pide el sacrificio de su único hijo, tendrá que oponerse a la ética. Si por lo primero puede ser considerado como un iluso, por lo segundo se convierte en un asesino, en un parricida. Y todo ello por mandato divino. ¿Cómo entender esto? Según el texto del *Génesis*, «Dios puso a Abraham a prueba y le dijo: Toma a Isaac, tu único hijo, al que amas, y ve a la tierra de Moria y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré»⁸. Tres días en silencio ca-

⁶ *Diario*, III, 395-96.

⁷ *Temor y temblor*, V, p. 11.

⁸ *Génesis* 22, 1-2.

mino del Monte Moria. Isaac no entiende nada y pregunta por la víctima del sacrificio. Dios proveerá, fue la respuesta de Abraham. Cuando llegaron a la cumbre, ¿qué clase de explicaciones le dio su padre para darle a entender que era él, Isaac, la víctima del sacrificio? ¿Qué diálogo hubo entre padre e hijo? Cuando Abraham se dispone a degollar a Isaac, recibe otra orden divina: no mates a tu hijo. Así pues, recibió dos órdenes contradictorias de parte de Dios. Una sacrificar a Isaac y otra, en el momento decisivo, no hacerle daño alguno. ¿Puede Dios dar órdenes contradictorias? ¿No se contradice con esto a sí mismo? ¿Es divina la primera de estas órdenes recibidas y demoníaca la segunda? ¿Es a la inversa? Porque Dios no puede desmentirse. Abraham obedeció las dos veces. Si es difícil creer que Dios te exige sacrificar a tu hijo, también lo es que, una vez creído, debas renunciar a ello; ahí está la grandeza de Abraham, obedecer siempre.

Pero no cabe más remedio que echar mano de la imaginación para interpretar y reconstruir lo que pudo pasar por la mente y el corazón tanto de Abraham como de Isaac. Supongamos, cosa de la que no habla ni el *Corán* ni el *Antiguo Testamento*, que Isaac hubiese sabido que el fin de su viaje al Monte Moria fuese su sacrificio. En primer lugar, Abraham pondría todo su amor de padre al mirar a Isaac; le exhortaría a soportar pacientemente su sacrificio; mientras tanto él, como padre, le ocultaría su dolor atroz; era su deber callárselo; le bendeciría por dentro una y otra vez. Si grande era el dolor de Isaac, el suyo era incommensurable: sacrificar por orden de otro al ser que más amaba en la tierra. Es posible que Isaac no entendiera nada, parece lo más lógico; y que se rebelara contra semejante monstruosidad. Entonces Abraham cambia de táctica. Ante el rechazo de la voluntad divina por parte de Isaac, pienso que Abraham se apartó un instante y se volvió hacia Isaac con un rostro salvaje y repleto de ira; su mirada era monstruosa, irreconocible y su cara glacial... Agarró a Isaac y le dijo: «¿Crees que era por Dios por lo que yo quería sacrificarte? Te engañas, soy un idólatra y un parricida; ha surgido en mí un deseo incontenible de matarte; soy peor que un caníbal; no soy tu padre, desespera, soy tu asesino»⁹. Isaac caería de rodillas diciendo: Dios misericordioso, ten piedad de mí y perdona la locura de mi padre. ¿Que pretendía Abraham con esto? Salvar la fe en Dios de su hijo Isaac. Si éste hubiese sabido la verdad, hubiera blasfemado contra Dios y perdido la fe en Él. Yo creo que Abraham echó sobre sus espaldas este nuevo peso para dejar incólume la fe de su hijo; así le salva de la tentación de desesperar de Dios. Abraham dijo para sus adentros: es preciso que sea así; más vale que Isaac crea que soy un monstruo a que sepa que es Dios quien

⁹ *Diario*, I, 271.

me ha impuesto la prueba; pues, entonces, perdería la razón y maldeciría de Dios¹⁰.

¿Existe hoy algún poeta, algún héroe trágico, algún hombre probado por el dolor, que sospeche siquiera tales conflictos? Y sin embargo, la conducta de Abraham es de una auténtica poesía, de una magnanimidad que supera todas las tragedias. Explicar este enigma es explicar mi vida... Yo soy Isaac sacrificado por mi padre; pero, a mi vez, yo soy Abraham sacrificando a Regina...

¿Qué le llevó a Abraham a hacerse el asesino de Isaac? El amor a Dios y a su propio hijo. Por nada del mundo hubiera consentido que faltase la fe de su hijo en Dios. Actuó en este sentido con pedagogía materna. La madre, al llegar la época del destete, se tiñe de negro su pecho para que el niño lo aborrezca; así le hace ver que lo malo es el pecho, no la madre. Para el niño, la madre sigue siendo buena; quien ha cambiado ha sido el pecho. Eso es lo que hace Abraham: él es el culpable, el que ha cambiado, Dios es el infinitamente bueno. Así la fe de Isaac se independiza y se hace robusta como la de un adulto.

Imaginemos otra versión del hecho. Abraham sube al Monte Moria con Isaac, se decide a hablarle y logra exaltarlo y convencerlo hasta el punto de aceptar el sacrificio. Isaac se dispone a aceptar su papel de víctima. Abraham corta la leña, hace una pira y enciende el fuego...; abraza por última vez a Isaac; ahora no hay entre ellos una relación de padre a hijo, sino de amigo a amigo; los dos, como niños, dóciles a Jehová.

Echa a Isaac sobre la leña, saca el cuchillo y lo hunde en su pecho. En ese instante, Jehová aparece en persona al lado de Abraham y le grita: «¡Viejo, viejo!, ¿qué has hecho? ¿No has oído mi grito: Abraham, Abraham, detente?». Pero Abraham, con voz medio-dócil, medio-sumisa, medio-entrecortada, responde: «No, Señor, no lo he oído; mi dolor era tan grande... —Tú lo sabes mejor que todos, tú que sabes dar lo mejor, pero también exigirlo—; sin embargo, ese dolor se ha suavizado porque Isaac me ha comprendido y, en mi alegría de entenderme con él, he hundido el cuchillo en la víctima que lo consentía»¹¹.

Entonces Jehová llamó a la vida a Isaac; pero, en el silencio de su pena, Abraham se dijo a sí mismo: «¡Ay!, no es ya el mismo Isaac, es otro». Y, en un cierto sentido, no lo era; porque el saber que había sido elegido como víctima le hizo volverse un viejo, tanto como Abraham; no era del todo el mismo Isaac, y sólo en la eternidad se reconocerían verda-

¹⁰ *Temor y temblor*, V, pp. 106-107.

¹¹ *Diario*, IV, 428-29.

deramente padre e hijo. Esto lo previó el Señor y tuvo piedad de Abraham; y como Él restablece todo para mejor, le dijo: «Hay una eternidad y bien pronto estarás tú allí reunido con Isaac, para vivir ambos en perfecta armonía. Si tú hubieras oído mi voz, si te hubieras detenido, hubieras guardado a Isaac para esta vida, pero no para la eterna. Tú has ido demasiado lejos; has echado todo a perder...; sin embargo, yo restablezco todo mejor que si no hubieras ido tan lejos: yo te abro una eternidad»¹². Ésta es la relación entre judaísmo y cristianismo. Para éste, Isaac es verdaderamente sacrificado...; pero enseguida obtiene la eternidad. En el judaísmo, esto no es más que una prueba. Abraham rescató a Isaac pero sólo para esta vida mortal.

¿Qué pasó cuando padre e hijo se vieron cara a cara después de lo ocurrido? ¿Qué se dijeron? ¿Cómo fueron sus relaciones en el futuro? ¿Qué explicación dieron a Sara cuando bajaron del monte?

Abraham sacrificó, por fin, a un carnero que andaba por allí encerrado en la maleza y paciendo entre los arbustos. Bajó a casa con Isaac. Pero era otro; la tristeza embargaba su alma. Por este acontecimiento se hizo heterogéneo y extraño a los hombres más que un caballo. Desde entonces fue un viejo no sólo de cuerpo, sino de espíritu; no pudo olvidar en el resto de sus días lo que Dios había exigido de él; sus ojos se nublaron y nunca más vieron ya la alegría¹³. Con Sara no podía abrirse ni comunicarse; ella consideraba este viaje a Moria como el peor de los crímenes contra Dios, contra Isaac y contra ella. Abraham pensaba para sus adentros: «Sara me odiará, hasta que llegue un tiempo en que vaya olvidando su ira y me perdone. Y yo deberé encima agradecerle su perdón. ¡Dios Santo, hasta eso! ¿Cómo no he de ser el hombre más extraño, incluso para mi mujer, si no tengo nada en común con ningún mortal? Yo no soy como los demás; mis parámetros de vida son otros; los mandatos divinos a los que me he sometido, también. ¿Qué pinto yo en esta tierra de mortales? Soy otro, otro; y éste es el mayor suplicio. Y lo mismo Isaac. Primero me odiará; luego, por compasión, me perdonará y también tendrá que agradecerle su perdón. Y ¿qué pasa con los sufrimientos que yo tuve que superar para sacrificar a Isaac? ¡Señor!, si yo dijera que eso fue una prueba por tu parte, los hombres me tomarán por loco, me hago el hombre más heterogéneo». Pero Abraham no se dejó arrastrar por estos pensamientos que rozan los límites de la fe; sino que permaneció, dentro de esos límites, zarandeado por la reflexión¹⁴.

¹² *Ibidem*, 429.

¹³ *Temor y temblor*, V, pp. 108-109.

¹⁴ *Diario*, IV, 282-83.

Abraham se sintió pecador por haber querido sacrificar a Isaac y haber olvidado su deber de padre; de ese pecado jamás halló reposo ni perdón. Nadie, dice Johannes de Silentio, ha habido más grande que Abraham: en él se dio la confrontación entre su deber con Dios y su deber como padre; desde el punto de vista ético, es un asesino; desde el religioso, es un siervo obediente: en esa contradicción está su angustia. Pero, a pesar de todo, creyó; y creyó no sólo para la otra vida, sino para ésta; porque, si su fe se hubiera referido sólo a la vida futura, no le hubiera costado abandonar este mundo al cual ya no pertenecía. ¿La vivencia del sacrificio de Isaac le hizo soltar las amarras que le sujetaban al mundo? No; la fe de Abraham era cabalmente para esta vida. Y así hizo frente a su fe en la «otra vida» que oculta una profunda desesperación o una resignación pasiva; ambas cosas niegan radicalmente la belleza y la alegría de este mundo. Abraham creyó lo absurdo. Si hubiera obrado de otra manera, habría realizado algo grande; por ejemplo, sacrificarse él mismo. Pero eso no hubiera servido de ejemplo para los creyentes, aunque fuese digno de alabanza. Abraham creyó y no pidió nada para sí. Su actitud fue de completa oblación: aquí estoy. Nosotros en cambio huimos cuando se ciernen sobre nosotros los nubarrones de la desgracia. Abraham, en cambio, pronunció un «sí» y caminó silencioso hacia el Monte Moria. Muchos padres han perdido a sus hijos porque Dios se los arrebató; pero en Abraham fue mucho peor: era el mismo quien tenía que degollarlo y no dudó ni desafió al cielo con sus súplicas. Al volver a casa, no tuvo necesidad deelogios, como tampoco necesita ahora el recuerdo agradecido de los que le admirán. Abraham es el segundo padre del género humano porque tuvo la pasión colosal de luchar con Dios contra la naturaleza y contra la ética¹⁵.

Sería un atrevimiento por mi parte decir que me parezco a Abraham y a Isaac; pero sí los tengo por modelos y, aunque no llegue ni mucho menos, trato de parecerme a ellos. Mi padre me hizo un desgraciado; pero con la mejor intención y poniendo en mí su más alta esperanza; lo hizo como un tributo que rendía a Dios. Y yo me presté a ese sacrificio. Es verdad que estuve a punto de perder la fe; rechazaba ese sacrificio que no entendía; pero, desde su aceptación, he hecho y reconstruido mi vida. No me queda ningún pesar; al contrario, al recordar a mi padre, mi alma rebosa gratitud porque, gracias a él, he llegado a una íntima vinculación con Dios. Y esto es lo que más me importa. Ése es el fundamento de mi vida. Y estoy plenamente satisfecho.

Pero ese sacrificio lo he repetido yo, a mi vez, con Regina. Abraham sabe que le será devuelto Isaac; yo sé que me será devuelta Regina; pe-

¹⁵ *Temor y temblor*, V, pp. 116 ss.

ro no anudando las relaciones humanas, sino esperándola de la mano de Dios. El creyente hace de su fracaso su triunfo; en el momento supremo en que renuncia a todo, se le devuelve todo¹⁶. En el mandato de Dios a Abraham hay una supresión de la ética. Mi situación con Regina es parecida: yo tuve que suspender las leyes de la ética, es decir, los espousales, y cortar con ella. Abraham tuvo que engañar a Isaac para salvaguardar su fe en Dios y presentarse como un padre idólatra y asesino. Yo también tuve que decir a Regina que era un impostor que deseaba abandonarla cuando era el ser que yo más quería. Pero Dios me lo exigía y tenía que guardarle las espaldas ante ella. Éste es el misterio de mi vida.

Es fácil predicar sobre Abraham; muchos saben su historia; pero ¿a cuántos ha quitado el sueño? ¿Hay alguien que le imite? Los predicadores hablan del sacrificio de Abraham, pero ¿han pensado que quizás alguno de sus feligreses esté pasando por una situación semejante? Si fuese así, hablarían de otra manera, no como funcionarios que hablan de eso como de cualquier historia, sino como testigos de la fe que están tocados por algo en lo que les va la vida. Existe una forma de asemejarnos a Abraham. Es trabajar sin descanso nuestros problemas en el fuero interno. En el mundo exterior el acopio de riquezas es bien recibido, sin importar por qué medios han llegado hasta nosotros; en el mundo del espíritu, sólo el que trabaja tiene su alimento; sólo el angustiado alcanza reposo. Los hegelianos creen que con saber basta; pero, con su sabiduría, se pueden morir de hambre porque han omitido la angustia que lleva consigo la puesta en práctica de la verdadera sabiduría, la paradoja de la fe. Hegel diluye la fe porque hace de ella no un rompecabezas, no una paradoja, sino una historia insertada en su saber. La fe de Abraham exige fortaleza, temple y riesgo; a ella no pueden enfrentarse los enclenes de espíritu, como los hegelianos¹⁷.

Hay que reconocer la dificultad de imitar a Abraham; hay hombres que sienten lo que deben hacer, pero les falta coraje. Los combates dialécticos de la fe y su gigantesca pasión hay que vivirlos por dentro, no hacerlos «saber», pues se puede fácilmente engañar. Las buenas cabezas tienen siempre más dificultades para hacer el movimiento de la fe. Pero eso no quiere decir que su fe sea más valiosa que la de un hombre sencillo¹⁸. Mi pseudónimo, Johannes de Silentio, se identifica y hace suyas las empresas de cualquier héroe, pero con Abraham le es imposible; se encuentra con la paradoja. La fe es más sublime que la filosofía y es-

¹⁶ BRUN, J., «Introducción», en *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, París, Éditions de l'Orante, 1972, V, p. XXV.

¹⁷ *Temor y temblor*, V, pp. 126-27.

¹⁸ *Ibidem*, p. 126.

ta debe callar ante aquélla y no entrometerse. Johannes de Silentio reconoce que es valiente ante las adversidades, pero no es capaz de dar el salto de la fe; percibe que Dios es amor, pero no se atreve a vivirlo a fondo; siente como una desgracia no tener la verdadera fe. Lo que le repugna es hablar sin calor humano de las cosas grandes, por el solo hecho de que ocurrieron hace tiempo. ¿Qué hubiera hecho él si hubiera ido al Monte Moria? Pues hubiera hecho otro tanto; hubiera seguido pensando que Dios es amor y que lo seguiría siendo para él. Pero en la temporalidad, Dios y él no podían hablar porque no tenían el mismo lenguaje. La resignación inmensa de Johannes de Silentio no era más que un sucedáneo de la fe¹⁹; por tanto, estuvo muy lejos de la perfección de Abraham.

3. Job

No es instructor de la humanidad el hombre que, por un favor especial o por un trabajo acendrado, ha profundizado en una verdad que dejará a las generaciones siguientes como una doctrina que se han de apropiar. No; yo considero maestro de la humanidad a un hombre que ha dejado su persona como ejemplo, su vida como guía, su nombre como garantía y su conducta como estímulo. Job es uno de esos instructores del género humano. Su importancia no gravita en torno a lo que dijo, sino a lo que hizo. Es cierto que ha dejado unos proverbios llenos de sabiduría, concisos, que han ayudado a muchos hombres atribulados. Pero su grandeza no está en sus palabras, sino en su conducta. Él experimentó y puso a prueba en sí mismo sus propias enseñanzas. Por sus vivencias, no sólo fue, sino que es ahora también y lo seguirá siendo, un hombre solidario que acompaña al género humano en el dolor, en la lucha y en el terrible destino²⁰. Job dice a cualquier hombre sometido a una terrible prueba: «Yo estoy a tu lado, soy compañero tuyo, sé lo que vives, lo que sufres; pero ten ánimo, otros hemos pasado por esto mismo y estamos contigo; tu lucha y tu desesperación son para tu salud y fortalecimiento; están previstos para tu bien; aguanta, sigue adelante con paciencia, está cerca tu victoria». También Job está a nuestro lado en los días felices, plenos, cuando se multiplican sobre nosotros los bienes de la fortuna. Él sabe lo que es la prosperidad y la alegría y también las comparte con los hombres. Y no sólo eso, sino que

¹⁹ *Ibidem*, pp. 127 ss.

²⁰ «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó, bendito sea su santo nombre», *Cuatro discursos edificantes*, VI, pp. 103-04.

ayuda a disipar las tinieblas que se ciernen sobre el hombre cuando de repente le llueven los bienes y la felicidad. Ese hombre que cree que no se merece esos bienes; que teme perderlos enseguida; que le crean a veces sentimientos de culpa porque los que están a su lado carecen de ellos. También a él le enseña a disfrutar de la salud y de la prosperidad como bienes recibidos de lo alto.

Pero Job no es sospechoso de ser un hombre inclinado enseguida a la resignación y a ver fácilmente la voluntad divina en lo que sucede. Su grandeza está en la lucha que mantiene con Dios cuando le vienen las desgracias unas tras otras; protesta contra Dios, hace valer su propia razón. Su lucha es noble y valiente, digna y abierta. Pero también sabe doblegar su voluntad en el momento álgido y decir con sencillez: «Dios me lo dio, Dios me lo quitó, bendito sea su santo nombre»²¹.

Según el texto bíblico, a Job, que es un hombre rico y feliz, le empiezan a ocurrir calamidades; pierde primero la hacienda, las cosechas, el ganado; luego la casa; después la desgracia se ceba sobre sus hijos, sobre su mujer, sobre su propia salud... No queda nada en pie. Sus amigos y todo el mundo quedan desconcertados. ¿No es sospechoso que caiga tanto mal sobre un hombre? ¿A qué se debe? ¿Qué ha hecho para que le venga encima tanto infortunio? Y aquí es donde cada uno se refleja ante la causa de la desdicha. Job tiene el atrevimiento de quejarse contra Dios y le dice directamente, cara a cara: esto es injusto, no me lo merezco, no he hecho nada que tenga que pagar con tanta desventura. Esa queja de Job es el mejor consuelo de los afligidos: «¡Job, Job! ¡Tú no nos consuelas de manera absurda, mandando replegarnos sobre nuestra desgracia! ¡No; tú fuiste en los días de esplendor sostén de los necesitados y defensa de los oprimidos; pero no defraudaste a los hombres de manera miserable cuando todo se derrumbaba alrededor tuyo! Al revés, entonces te convertiste en voz de los que sufren, clamor de los destrozados y grito de las víctimas angustiadas. Desde entonces eres el portavoz irreemplazable de todos los corazones oprimidos y de los que sienten la amargura del alma. No reprimiste las lamentaciones de tu boca y te atreviste a querellarte con Dios»²².

Esta queja es lo más noble y valiente. Hoy los hombres no se atrevan a lamentarse ante Dios y eso es miedo y cobardía. Se deja a los poetas que expongan el lamento de las penas que nosotros no nos atrevemos a decir. En la queja de Job hay fuerza y temor de Dios. Y yo tengo necesidad de esa queja para encararme frente a Dios: «Oh, Job, yo tengo necesidad de ti, necesito un hombre que se lamente en voz alta; tan-

²¹ Job 1, 20-21.

²² *La Repetición*, V, pp. 64-65.

to que se oiga en el cielo donde Dios y Satán tienen consejo para planear contra un solo hombre. ¡Quéjate, Job! El Señor no teme tus lamentaciones, sabe defenderse muy bien. ¿Pero como podría Él defenderse si nadie se atreve a quejarse, cosa tan propia del hombre? ¡Habla, Job, levanta tu voz y grita! El Señor puede hablar mucho más fuerte; para eso tiene rayos y centellas, truenos y relámpagos...; y éstos son mucho mejor que las chácharas y chismorreos inventados por la sabiduría humana acerca de la justicia divina»²³. ¡Gracias, Job, por atreverse a lamentarte contra el cielo! Te has atrevido a encararte al Omnipotente y a hablarle claro. Le has hablado con valentía y arrojo. Con tu ejemplo también nosotros nos animamos a hacer otro tanto. Lutero se agarró a ti y le diste fuerza para su noble empresa. ¡Gracias, Job, por habernos librado de la apatía resignada, del resentimiento que corre, del yugo de la inmovilidad, del sentimiento paralizador de la culpa! ¡Tu grito de protesta es una bocanada de aire fresco que nos despierta a la libertad!

La grandeza de Job está en esta lucha que sostiene hasta alcanzar los confines de la fe; él aguantó y resistió las dificultades que semejante lucha comporta. O sea, su significación está en que representa, en el momento de la desgracia, una grandiosa insurrección de todas las fuerzas más violentas y rebeldes del apasionamiento humano. Por eso Job no tranquiliza nuestro ánimo como un héroe de la fe, sino como defensor de los deseos humanos en ese gran litigio que el hombre tiene planteado con Dios²⁴.

Esta fuerza es la que le lleva a enfrentarse a sus amigos cuando éstos creen que la causa de sus males es su culpa. En el fondo, la significación del libro de Job es mostrar la crueldad que cometemos los hombres cuando, al ver una desgracia ajena, pensamos que es consecuencia de pecados, de faltas. ¿Qué es lo que se esconde debajo de esa actitud? El egoísmo humano que quiere quitarse de encima la impresión punzante del sufrimiento, de la desgracia que puede suceder a cualquiera. Y así, para asegurarse contra ese sufrimiento, se explica éste como si fuera consecuencia de una falta. ¡Qué crueldad la de los hombres! La preocupación de Job en tener razón, en un sentido, contra Dios; pero, sobre todo, contra sus amigos que, en lugar de consolarle, le torturaban con su cantinela: «Sufres porque eres culpable». Esos sus amigos, hombres ya de edad, se cansaron de responder a Job y quedaron desconcertados ante sus argumentos, pues tenían que darle la razón. ¿Cómo se explica esto? Job es un hombre joven en la fe y por eso goza de la idealidad de ésta; y la fe más juvenil representa lo más ideal, lo más ver-

²³ *Ibidem*, pp. 76-77.

²⁴ *Ibidem*, pp. 76-77.

dadero; lo que no está sometido aún a la experiencia. El hombre de edad, el que está cansado de vivir, sabe que su fe ha tenido baches, deterioros, pequeñas apostasías; por eso es tan comprensivo y, a la hora de la verdad, se muestra inclinado a las concesiones, a las rebajas, a las transacciones...²⁵ En cambio la juventud goza de idealidad y defiende con todo vigor y frescura la pureza de la fe. Y ése es el caso de Job.

La razón y apasionamiento de Job son la expresión de una libertad que defiende esa fe con tesón. Cuando un hombre piensa que la desgracia se ceba en él por culpa de sus pecados, puede que tenga razón; pero puede también oscuramente pensar que eso sucede porque Dios es un tirano vengador. Y así le ve como un tipo demoníaco que infunde temor y con el que es preciso tomar tácticas subrepticias de defensa. Nada de esto hay en Job, que se mantiene firme en su razón y que, con su actitud, se dirige abiertamente a Dios. Job está convencido de que un hombre, cuando habla directamente con Dios, puede aclararlo todo. Y éste es su punto fuerte. Puede equivocarse; pero, cuando el hombre se atreve a plantear cara a cara con Dios lo que le ocurre, sale ganado la partida. Job lo refiere todo inmediatamente a Dios y por eso vence al mundo. Él no percibe en las circunstancias o en las causas segundas más que ocasiones de la actuación divina. Ve en todo primero a Dios y luego a las causas naturales; por eso vence. No fueron los sabeos ni los rayos los que mataron a sus hijos, a sus rebaños...; fue Dios el que le quitó aquellos bienes. ¿Quién informó a Job? ¿Es un signo de su piedad referirlo todo a Dios? Job reflexiona sobre su desgracia. Podrían darse de ésta muchas explicaciones: la primera serían los poderes de la naturaleza, la segunda la perversión humana que atrae el castigo; todo menos que Dios sea la causa inmediata; pues esto es lo que hace Job. Y ello no afecta a la última y más profunda relación entre ambos. Job se queja, despotrica y se enfada; pero el Señor sigue siendo su Dios; le prueba, pero no se desinteresa de él. Job se ha mantenido firme; el Señor permanece el mismo; pero, a pesar del desacuerdo, hay amor y reconocimiento; su misma queja lo prueba. Igual que el amante entre tantas voces diferentes sólo oye la voz del amado, así también Job, como cualquier hombre de fe, ve a Dios en todo y le oye por encima del ruido de las cosas. Esta consolación última que consiste en ver a Dios en todo, es la alegría en medio de la tristeza. Pero, para actuar como Job, no hace falta llegar a una situación límite como la suya; se puede obrar así también en las pequeñas cosas. Aprendamos de Job a decir: ¡Bendito sea el nombre del Señor en todas las situaciones!²⁶

²⁵ Diario, IV, 236.

²⁶ «El señor me lo dio, el señor me lo quitó, bendito sea su santo nombre». *Cuatro discursos edificantes*, VI, pp. 111 ss.

Pero Job sabe también inclinar su cerviz y decir por fin: «Dios me lo dio, Dios me lo quitó; bendito sea su santo nombre». Estas palabras son sencillas y modestas. Llenas de acatamiento y adoración. Palabras de reconocimiento de haber recibido todo de lo alto. En el día de la desgracia, Job da gracias a Dios y es consciente de aquello que ha recibido y que ahora se le quita. Estas palabras no puede comprenderlas el que no haya pasado por una experiencia semejante. Sólo un espíritu experimentado puede darlas una interpretación correcta. Parecen extrañas, incluso teniendo conciencia de Dios al perder lo más querido. Pero, en el instante en que el Señor le arrebata todo, no dice lo primero «Dios me lo quitó», sino «Dios me lo dio»; el corazón de Job no se cierra a la desgracia, se abre al reconocimiento; lo cual lleva implícito el reconocimiento de la belleza de los bienes perdidos pero, más aún, de la bondad divina, que es superior a ellos. Job no conoce el olvido y está dispuesto a complacer al Señor reconociendo lo que de Él ha recibido²⁷.

¿Cuál suele ser la reacción de un hombre que ha sido feliz y ha perdido la dicha? «En primer lugar su alma se llena de impaciencia; codicia de nuevo la fortuna que tuvo en el pasado; y, lo que fue antes alegría de su alma, es ahora un tormento de sed desbordante. Luego cree que no aprovechó bien el tiempo de prosperidad; pero piensa que, tras un momento, recuperará de nuevo la fortuna. No se imagina que el deseo puede ser la causa de su desdicha. No comprende esta pérdida, se rebela y actúa como si no hubiese ocurrido. Despues niega la belleza y el bien de aquello que le ha sido arrebatado. Y, por último, vaciándose de todo pensamiento, se cree que su sufrimiento no es tan terrible como se imagina. ¿Cómo reacciona Job? Cuando todo lo pierde, da gracias a Dios porque lo tuvo; y así es ahora un hombre íntegro ante Dios»²⁸.

Cuando se habla de Job, se insiste, como para salir de puntillas de un asunto demasiado hiriente, que recibió enseguida de Dios el doble de lo que había perdido. ¡Mucho cuidado con esto! Quizá, bajo esta prisa, existe un miedo de afrontar la prueba y sus consecuencias. ¡Cuidado con engañarnos! En el orden de lo temporal, cuando perdimos la fama, el dinero o un ser querido, lo perdemos definitivamente, sin retorno. ¿Qué significa esta recuperación que tuvo Job? Que, lo que perdimos en la temporalidad, lo rescataremos con creces en la fe, en la eternidad, y sólo en ésta. Tal es la verdadera repetición. Job fue perdiendo sus bienes poco a poco; en el sentido de la inmediatez, todo estaba perdido; en el de la fe, estaba ganado. Yo he perdido a Regina en la temporalidad; pero, en la eternidad, sé que será mía. Y lo mismo mi

²⁷ *Ibidem*, pp. 105 y ss.

²⁸ *Ibidem*, pp. 105 y ss.

padre, mis seres queridos, las cosas que he amado y la felicidad que no he tenido en este mundo... Sé que todas ellas me pertenecerán en la eternidad. Nada bello y bueno se pierde para siempre, aunque lo hayamos visto aniquilarse ante nuestros propios ojos.

Job es para mí un amigo entrañable. Lo leo de corazón; lo comprendo e interpreto de muchas maneras: como alimento, como medicina, como consuelo, como fortaleza. No hay figura en el viejo Testamento a la que podamos acercarnos con más confianza: allí está la pasión del dolor, la fuerza y la elocuencia. Yo me identifico con él, lloro como él, me lamento como él y, aunque lo vea superior a mí, siento que le ocurre lo mismo que a mí²⁹.

4. Sócrates

a) Las tres interpretaciones de Sócrates: Jenofonte, Aristófanes y Platón

Sócrates no dejó nada escrito. Prefirió vivir a fondo unos ideales que fueron calando poco a poco en sus discípulos. Enseñaba con su propio ejemplo y, más que doctrinas, quiso dejar un testimonio vivo de sus convicciones. Por eso existen sobre él varias interpretaciones no coincidentes. Cada una lo miraba bajo su propio punto de vista. Resumiéndolas se reducen a tres: la de Jenofonte, la de Aristófanes y la de Platón. Jenofonte se queda en lo inmediato, en la epidermis de Sócrates; Aristófanes y Platón profundizan más; son como los sinópticos y Juan respecto a Jesús. Platón es como Juan: penetra en la vida y el pensamiento del maestro porque lo ama sin límites y ése es el mejor salvoconducto para llegar al núcleo del pensamiento y destino de un gran hombre. Jenofonte presenta a Sócrates como un apóstol de la mediocridad que sólo se preocupa del aspecto empírico de las cosas buscando su valor utilitario y ventajoso. Aristófanes capta en toda su profundidad la ironía socrática, pero sólo bajo el aspecto cómico y no trágico. Es Platón el que da la idea verdadera de Sócrates, el cual parte de la realidad empírica para llegar a la idealidad donde ve el fin de su misión. Y si, por razones pedagógicas, tiene que partir de lo útil y lo cómico, su ascensión no se detiene hasta llegar a la idealidad y a lo trágico. Por eso, estas perspectivas son complementarias a la hora de ir configurando la imagen de Sócrates; pero quien llega a lo esencial es Platón.

²⁹ La Repetición, V, pp. 71-72.

Veamos con algún detenimiento cada una de ellas. Jenofonte da de Sócrates una interpretación pobre y superficial, como una sombra parodiante; estropea su figura haciéndola inofensiva y presentándola como una banalidad; de esta forma suprime toda la peligrosa carga que esconde la dialéctica socrática. Creía que las discusiones socráticas eran un nuevo ejercicio de habilidad dialéctica; ignoraba la carga en profundidad que ésta llevaba consigo. Todo lo más que hace es ver en Sócrates una magnífica voz por encima del alboroto de la multitud, pero inofensiva; por eso se atreve a decir que la muerte de Sócrates, más que un crimen, es una tontería. No es para tanto. Pinta esa muerte como algo pobre y desprovisto de generosidad. Ni se entera de la dimensión sobrenatural de aquel trágico suceso en el que la actitud de Sócrates ante el tribunal es comparable a la de Cristo ante el suyo³⁰.

Jenofonte ignora que Sócrates parte de una ironía total con la que enfoca las cosas; con eso, todos los detalles adquieren un significado que hay que saber descubrir. Lo que Sócrates sugiere al hablar es lo esencial y lo hace entrever con sus palabras; pero esto Jenofonte ni lo huele. Las observaciones que hace sobre el gran maestro ateniense son niñerías, detalles de poca monta. En primer lugar, pone como punto de partida de la enseñanza socrática la utilidad de las cosas. No es capaz de ver cómo Sócrates llega a la idea aunque sea partiendo de lo útil; lo cual es sólo la dialéctica exterior del bien, lo más inconsistente y superficial. En segundo lugar, encierra al mundo socrático del pensamiento y de la acción humana en algo commensurable, cerrado a las ideas; justo lo contrario de lo que defiende Platón. En tercer lugar, tergiversa la visión socrática del amor, la amistad, la vida, la muerte...³¹ Y, por último, no es capaz de ver el fondo de la dialéctica socrática contra los sofistas; Sócrates no combatía las palabras de éstos, sino el aspecto total de su concepción.

Aristófanes da un paso adelante en la interpretación socrática. Presenta un aspecto real, pero incompleto: el Sócrates cómico. Es cierto que el aspecto físico de Sócrates era cómico. En esto ya empiezo yo también a parecerme a él. Sócrates era jorobado, bajito y rechoncho; yo soy enclenque, delgado, jorobado y cojo. Pero Aristófanes presenta este aspecto del personaje ideal bajo la idealidad cómica. Platón y Aristófanes coinciden en el carácter ideal de su presentación; discrepan en que Platón presenta la idealidad trágica y Aristófanes la cómica. Pero Aristófanes ha llevado a escena al verdadero Sócrates dando una idea real de él. Resulta curiosa la comparación que hace de Sócrates con las nu-

³⁰ *El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates*, II, p. 24.

³¹ *Ibidem*, pp. 20 ss.

bes. Éstas representan la actividad vacía. Y Sócrates las invoca; es decir, existe un paralelismo entre las nubes y el inconsistente reflejo de la vida interior de Sócrates. Las nubes van y vienen, hacen lo que quieren, vagan, se deshilachan en un momento, se juntan, se dispersan...; así es el mundo interior socrático. Pero esa especie de omnipotencia aparente de las nubes es a la vez su impotencia. Y ahí está la ironía de Aristófanes al destacar tanto la impotencia del sujeto como la de las nubes. La del sujeto, la de Sócrates, que quiere aprehender el objeto y no capta más que su propia imagen. La de las nubes, que, captando la imagen del sujeto, no la reproducen más que en presencia de los objetos. Aristófanes pone en claro que la semejanza de Sócrates y las nubes es lo informe. Y son estas masas brumosas las que ilustran bien la idea de Sócrates; éste descubre lo ideal, o sea, las nubes, pero no las ideas y la esencia de las cosas³².

Tres puntos merecen destacarse en la interpretación de Aristófanes sobre Sócrates. Primero, la personalidad de éste. No le identifica con los sofistas, los cuales se derraman en infinidad de pensamientos desordenados. El sofista no es alguien concreto, es un sujeto referido a una familia, grupo, escuela... En cambio el ironista, como Sócrates, lleva el sello de la personalidad; mientras el sofista se agita como un comerciante afanoso, el ironista marcha lleno de orgullo, encerrado en sí mismo y gozoso en su aislamiento. Sócrates es ciertamente un cómico, pero tiene el aspecto plástico propio de su personalidad acabada; por eso se permite mirar por encima del hombro todo decoro exterior, siendo su vida un monólogo que se desarrolla bajo nuestros ojos. Sócrates es una personalidad completa, pero no llega a una especulación objetiva. En segundo lugar, la dialéctica socrática. En este sentido es difícil librarse a Aristófanes de calumniar a Sócrates porque, aparte de achacarle ser corruptor de la juventud y otras lindezas parecidas, entiende la dialéctica socrática como un vagabundeo ocioso que dedica su tiempo y sus fuerzas a argucias absurdas. Ve sólo la parte negativa de esta dialéctica que renuncia a las ideas y que hace transacciones en la esfera inferior. Y en tercer lugar, el punto de vista de Sócrates. Aristófanes ha captado el difícil carácter de Sócrates, que es permanecer en suspensión y, con su ironía, elevarse sobre todo lo que hay en el mundo, aunque permaneciendo en él. Pero al presentarlo bajo el ángulo de lo cómico, no pudo descubrir el núcleo de la vida socrática que era la subjetividad y la interioridad. Era lógico este desenlace por parte de Aristófanes; ya que es imposible presentar la subjetividad y la interioridad bajo el punto de vista cómico. Ambas cosas se excluyen mutuamente³³. En resu-

³² *Ibidem*, pp. 124-25.

³³ *Ibidem*, pp. 134 y ss.

men, en el plano cómico, la concepción socrática de Aristófanes es verdadera; en el plano trágico, falsa e incompleta porque ignoró lo mejor de la vida socrática: la interioridad.

Esta última es el núcleo de la concepción platónica de Sócrates. ¿Qué era Sócrates para Platón? Una manifestación inmediata de lo divino, algo único. Pero esta admiración hace que llegue el momento en que el pensamiento de Platón se funda con el de Sócrates y desaparezcan los límites. Platón admira de tal modo a Sócrates que establece entre los dos un pensamiento sublime y sin contornos. Después de la muerte de Sócrates, esa comunicación se hizo más profunda. ¿Hasta dónde llega el pensamiento de Platón y hasta dónde el de Sócrates? ¿Cómo distinguirlos? Ya desde la antigüedad se planteó esta cuestión y Diógenes Laercio respondió a ella distinguiendo los diálogos dramáticos y los narrativos; éstos últimos son los que conciernen al Sócrates histórico; son sobre todo *El Banquete* y *Fedón*; con ellos y los primeros diálogos, o diálogos menores, se ha recompuesto la figura y el pensamiento socrático. En cambio los diálogos constructivos o narrativos son los que expresan el pensamiento científico y objetivo de Platón; en éstos no se establecen relaciones personales entre los que hablan; por tanto, no pueden contribuir a la personalidad de Sócrates. En cambio el coloquio personal en los diálogos menores es esencial. ¿Cuál es la diferencia entre Sócrates y Platón? La filosofía de éste parte de la síntesis inmediata de pensamiento y ser y se atiene a ella. En cambio para Sócrates lo importante es la relación entre lo subjetivo y lo objetivo; esto se ve en los personajes de *La apología*, esos políticos, poetas y artistas que no saben en el fondo lo que se traen entre manos³⁴. El método de Platón consiste en reducir las múltiples combinaciones de la vida a ideas objetivas; Sócrates, en cambio, parte de la periferia multicolor de la vida hacia un esquema abstracto. Pero la diferencia esencial es que mientras Platón llega por la especulación y la multiplicidad de lo sensible a alcanzar la objetividad de las ideas, Sócrates termina siempre en la nada, sin llegar a resultados, consistiendo su sabiduría en un interminable preguntar que no se detiene jamás. Esa búsqueda irónica que no deja tñtere con cabeza y que termina siempre en la nada es lo auténticamente socrático; pero eso no es platónico. Sócrates era un dialéctico nato que, durante veinte años, consiguió llevar a Platón a una vida de conocimiento abstracto sacándole de su vocación poética; esta vena poética platónica era opuesta a la insaciable dialéctica socrática. Sócrates era un pensador que se movía en la duda, en la ironía, en la búsqueda y en la dialécti-

³⁴ *Ibidem*, p. 36.

ca. En cambio Platón era un metafísico, un artista, un poeta, un místico. Pero fue ganado por Sócrates para la dialéctica desvirtuando su vena artística y poética.

La imagen de Sócrates en Platón tiene dos momentos: uno positivo, en que aparece la fecundidad de la comunicación con la vida; Sócrates es, en este sentido, una pausa sublime en el curso de la historia, la aparición de algo tan inexplicable como la filosofía. Hay otro momento negativo cuyo fin es ayudar al individuo paralizado a que encuentre en sí mismo la fuente de la vida y la conciencia. Y para eso no sirven las verdades hechas, objetivas. La verdad y el bien consisten en una búsqueda personal y subjetiva en la que no podemos ser suplantados por otros: «El hecho de que muchos diálogos de Platón acaben sin resultado, después de haber puesto todo patas arriba, tiene una causa profunda. Es la mayéutica, ese arte de hacer al oyente obrar por sí mismo; así no termina en una conclusión sino en un aguijón. Es una parodia de los modernos métodos de papagayo, que sueltan todo de golpe y deprisa y que impiden al oyente obrar por sí mismo a la vez que le llevan a repetir lo que han oído»³⁵. Bien distinta era la conducta de Sócrates, que zarandeaba al oyente, le vaciaba de sus ideas, le encandilaba por un nuevo camino; cuando su interlocutor quedaba entusiasmado, Sócrates cortaba de repente, se iba y le dejaba en la estacada. Con ello quería erradicar de la conciencia del oyente todo aditamento, apego o adicción que no fuese el propio descubrimiento.

b) Puntos esenciales del pensamiento socrático

Es bien sabido que los diálogos menores o socráticos desembocan en lo negativo y terminan sin resultado; al final de ellos, Sócrates y sus interlocutores se encuentran *vis a vis* frente a la nada. Allí se percibe la presencia de una plenitud divina negativa que está cargada de ironía. Sócrates se refería negativamente no sólo al orden establecido, sino al mundo sustancial de las ideas, cuyas determinaciones dominaba con satisfacción irónica. Su negatividad llega a ser tal, que la vida y la muerte pierden valor absoluto a sus ojos. Su ironía alcanza la idea de bien, de belleza, de amor, etc., es decir, el ideal infinito en tanto que posibilidad. Veamos en concreto su postura ante algunas de estas ideas. Ante la posibilidad de que sea la nada lo que hay después de la muerte, no teme, sino que hace bromas³⁶. Se muestra, pues, indiferente ante la muerte; y esta firmeza se funda sobre la nada. Sócrates libera a los

³⁵ Diario, I, 389.

³⁶ El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates, II, p. 75.

hombres del miedo a la muerte. ¿Cómo? Haciéndoles ver que no merece la pena sumergirse en la idea angustiosa de algo ineluctable de lo que nada sabemos; y así invita a encontrar reposo en esa nada. Al final de *La Apología*, dirá que morir es un bien; pero enseguida añade que morir no es nada. La ironía y dialéctica resaltan en esos pasajes donde Sócrates muestra su incertidumbre sobre la concepción de la muerte: a veces la da una importancia infinita y a veces se la toma a broma; y eso le divierte muchísimo. Así, piensa que ser reducido a la nada por la muerte es estupendo. ¿Por qué? Porque con ella se gana un absoluto en forma de nada frente a la relatividad de la vida. Pero, por otro lado, no sabe si puede haber algo más allá y por eso bromea. En su propio caso ironiza con la sentencia de muerte haciéndola depender de unos cuantos votos; en vez de fijarse en las razones que llevaron a los jueces a tal decisión, se queda sólo con el aspecto numérico de los votos que le condenan. La sentencia tiene sólo un valor cuantitativo, no cualitativo, y su ironía le lleva a subestimar una determinación objetiva de la vida. Cuando el pueblo está preocupado por la gravedad de su condena a muerte, sale él con una cuestión de números. Y, ante la posibilidad de commutar la pena de muerte por el destierro o una multa, no se decide y dice: «¿Pero, qué motivo voy a tener yo para elegir una y desechar otra?». De nuevo aparece la negatividad final³⁷.

A idéntico resultado llega en su concepción del Estado. Sócrates entró en contradicción con la «polis», a la que intentó privar de su sustancialidad. El punto de vista socrático era negativo tanto en el terreno teórico como en el práctico; porque Sócrates no era capaz de establecer una relación real con el orden establecido; se había apartado del Estado y no podía integrarse en él. Al Estado griego le sentó fatal el intento socrático de ser y vivir como un individuo singular. Sócrates se sacudía sus obligaciones como ciudadano y vivía en un plano meramente particular. Es cierto que Platón, aplicando más estrictamente este principio, llegó a apartarse de la realidad cotidiana, cosa que no llegó a hacer Sócrates. Éste era un experto en relaciones humanas; hablaba con todos y de todo para ejercer su ironía; pero esto no le ayudaba ni a él ni a la gente a ser buenos ciudadanos. Estaba personalmente aislado y los lazos que establecía con la gente eran laxos. Él era un aristócrata espiritual semejante a Diógenes; bordeaba periféricamente el Estado y sus problemas; no entraba en ellos y, llevando a otros a esa situación, hacía realmente daño al Estado. No sabemos si la misión de Sócrates era superior a la del Estado; pero éste, sin tener otro punto reconocido de referencia, estaba en su derecho de condenarle. El Estado griego se creía

³⁷ *Ibidem*, pp. 176-78.

con derecho por encima de la familia y ésta se veía, a su vez, superior al individuo. Sócrates, al situar al individuo por encima del Estado y la familia, trastocó la sustancia de la vida griega. Por eso el Estado se defendía contra él. Para Sócrates, Estado y familia eran meramente una suma de individuos³⁸. ¿Podría salvarse Sócrates en el sentido de que, aunque objetivamente su enseñanza fuese demoledora para el Estado, era sin embargo justificable por el bien que hacía personalmente a cada individuo? Difícilmente, porque, aun en el plano de su relación individual con los ciudadanos, su personalidad era negativa en relación a los demás; era un seductor, no sabía comunicar, satisfacer, llenar; sólo fascinaba con deseos nostálgicos.

¿Hay alguna diferencia entre esta postura disolvente de Sócrates y la de los sofistas? ¿No contribuyeron todos ellos por igual a disolver, o al menos a neutralizar, el valor de la vida griega, del Estado, de la familia, de la piedad filial? ¿Cuál es la diferencia entre enemigos tan irreconciliables pero tan semejantes en apariencia en cuanto a sus resultados? Pues una esencial: que la negatividad socrática era a su vez la negación de la negatividad sofística. Hay que mirar antes y después de Sócrates para poder entenderle mejor; antes de él, la decadencia de Atenas estaba ya servida. Y el principio de esa decadencia fue una subjetividad ilegítima en la que primaba lo arbitrario y que fue realizada por los sofistas; contra esta subjetividad es contra la que lucha Sócrates oponiendo la suya, la que él creía auténtica. La arbitrariedad sofista consistía en un saber desgajado de la moral sustancial, de la cultura tradicional; los sofistas planteaban una cultura general; huían de plantear a fondo las cosas, se preparaban con celeridad para la política. Su instrucción era negativa: hacía todo indeciso, pero, al mismo tiempo, lo hacía también verdadero. La negatividad socrática era la disolución de esta relatividad sofista; aquélla tenía que ser tan demoledora para poder desmontar ésta. Sócrates, más que una gran fuerza moral interna, demuestra tener una enorme capacidad polémica, llevada de modo indirecto, mediante la ironía, contra los abusos sofistas. El tratamiento consistía en disolver las afirmaciones sofistas y reducirlas a la nada. Así, por ejemplo, la proposición sofista «todo es verdadero» es reducida a «nada es verdadero». ¿Qué significa que todo es verdadero para los sofistas? Que las cosas son lo que son en cada instante; que no tienen consistencia; que valen en cuanto satisfacen las exigencias o necesidades del tiempo presente. A los sofistas no les interesa lo que las cosas son, sino para lo que sirven; enseñan para influir sobre las personas, provocar emociones y, con ello, sacar ganancias en cada caso. La negatividad sofista consiste

³⁸ *Ibidem*, pp. 162 ss.

en sacar provecho de todas las cosas. Y a esto es a lo que se opone Sócrates. En cada cosa descubre una idea, y unas ideas nos llevan a otras en una aspiración infinita que no podemos limitar. Los sofistas despojan al individuo de toda idealidad para llevarle al triunfo real, político o utilitario; Sócrates, en cambio le hace pasar de la realidad a la idealidad; y esa idealidad infinita termina en una negatividad donde desaparecen los múltiples aspectos de la realidad entera. De este modo, lo que para los sofistas era negativo, para Sócrates era positivo y viceversa. La negatividad socrática es la de la infinita subjetividad, que contiene ilimitadas posibilidades. La relación de Sócrates con la idea es de naturaleza negativa, es decir, la idea es el límite dialéctico; por tanto, la realidad es sólo una ocasión de superarse sin lograrlo plenamente.

Otro aspecto que destaca en esta relación de Sócrates y los sofistas es su postura ante el saber. Los sofistas creen saberlo todo, Sócrates dice de sí mismo que es un ignorante. ¿En qué consiste esa ignorancia y cuál es su límite? La ignorancia socrática se refiere al carácter negativo de todo contenido finito; tenía plena conciencia de lo inabordable que es el verdadero saber; por eso no llegó a ninguna filosofía concreta, aunque fuera inspirador de todas las que le siguieron. Sócrates renunció a la especulación que llevó a Platón a un mundo ideal, compacto y clausurado sobre sí mismo. Su misión no era salvar al mundo enseñándole una doctrina, sino juzgarle y convencer a cada uno de su ignorancia como él estaba convencido de la suya. Su dedicación a esto le impidió dedicarse a los asuntos públicos. La sabiduría socrática, que actuaba como liberación de los lazos con los dioses y el Estado, se manifestaba como ignorancia. Los dioses desaparecen con su plenitud; entonces el hombre adquiere conciencia de su vacío y de su aspiración inagotable a la plenitud; esto, que es ignorancia en el orden del conocimiento, es sabiduría humana¹⁹. Pero esa liberación que él tenía no contagia a aquellos con quienes hablaba y a los que invitaba a desprenderse de sus adquisiciones. Por eso aquéllos se quedaban nostálgicos después de hablar con Sócrates; en cambio él hallaba reposo en su ignorancia porque no tenía una necesidad especulativa. Llegó a ver claro que es mucho más real buscar la verdad que hallarla; esto último es sólo patrimonio de los dioses. Los hombres tienen siempre que buscar. Por eso su actitud radical debe ser el reconocimiento de la propia ignorancia, tan ligada a su ser como la vida misma.

En esto consiste la misión socrática, en hacer ver a los hombres que no tienen la sabiduría. Y, aunque parezca un poco vago ese destino, le coge de tal manera que no puede dedicarse a otra cosa; pero ése es su

¹⁹ *Ibidem*, pp. 156 ss.

servicio divino. Eso conlleva despojarse continuamente de ideas y adquisiciones que el hombre cree más o menos definitivas. Por eso él no tuvo, en consecuencia, ni sistema ni filosofía propia. En esta misión encontró una ayuda: el «daimon», o voz interna de conciencia que le transcendía. El «daimon» indica algo abstracto que está por encima de toda determinación particular, algo inefable. Y se le muestra no como una orden positiva, sino como un estar en guardia, una prohibición de ciertas cosas. Se manifiesta, pues, negativamente, no positivamente. La actitud de Sócrates ante la vida, el Estado, los asuntos públicos es, siguiendo el «daimon», negativa; no hace, no actúa, no interviene directamente, sino que juzga, examina, alerta, aconseja, hace tomar conciencia. Esto, visto de otra manera, es aconsejar a los hombres que no se dejen llevar por reglas externas, impuestas, sino que se arriesguen a buscar por sí mismos. Al hacer esto dio primacía al sujeto frente a las costumbres patrióticas y religiosas, a la subjetividad frente a la objetividad. Y esto levantó la sospecha de los poderes que se veían amenazados por semejante libertad. El «daimon» socrático prima la interioridad sobre la exterioridad y, con él, nace el principio de la irrevocable libertad individual. El miedo respetuoso que ligaba al individuo con el Estado es sustituido por la decisión y la certeza interior de la subjetividad⁴⁰.

Ahora se ve claro con qué fuerza nace en Sócrates el sujeto individual. El sujeto es lo determinante, lo decisivo; tanto que está por encima de la especulación y la moral. El sujeto aparece en Sócrates como el factor determinante que se define arbitrariamente en sí mismo; es decir, el sujeto impone a cada instante un límite a lo universal, a la ley. Sócrates es el que constata la relación del individuo con la sustancia «moral» y le hace conocerse a sí mismo. Aquí está el comienzo de la libertad moral y el rechazo del Estado. Los antiguos no tenían libertad individual y eran prisioneros de la virtud sustancial, de la virtud de la «polis». Sócrates lleva la independencia a la conciencia individual, mostrando a ésta el ser en sí y para sí. No hay ya otra ley moral porque el yo está más allá de las leyes.

¿Cuál fue el estímulo de la subjetividad? La ironía, que, en Sócrates, llegó a ser una pasión tan inextingible como la de la búsqueda o la del preguntar. Esa ironía no se limitaba a expresiones o matices de discurso. Su existencia entera era ironía y consistió en esto: mientras que la gran masa de ciudadanos groseros y afanosos estaban seguros de ser y saber lo que es ser hombre, Sócrates se situaba en un nivel inferior y se ocupaba del problema ¿qué es ser hombre? Eso quiere decir que el hor-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 149.

miguero de todas esas gentes es una ilusión, un tumulto, una agitación... que, a la mirada de la idea, valen igual que un cero o menos todavía; esta gente debería más bien haber empleado su vida en acordarse del ideal. Sócrates dudaba que el nacimiento nos constituyera en hombres. No es fácil resolver el problema de llegar a ser y saber qué es ser hombre⁴¹. Y ésa era su búsqueda, algo que la mayoría daba por hecho. Y lo mismo ocurría con la verdad y la sabiduría. Los hombres se pavoneaban de poseerla, de haberla encontrado. Y la ironía de Sócrates era inmisericorde en este sentido; se empleaba a fondo en desinflar esas ilusiones y, desde la conciencia de la propia ignorancia, pulverizaba esas formas aparentes de verdad. Al que se creía sabio, la ironía socrática le hacía ignorante; al que presumía de bondad le hacía morder el polvo de su miseria moral; al que se creía seguro de sus convicciones le removía el suelo bajo sus pies. No dejaba títere con cabeza. Las apariencias de ciencia, convicción o virtud caían como castillos de naipes ante los golpes certeros de la ironía socrática. Por eso se hizo insopitable para la mayoría e ininteligible para los que le seguían de cerca. Sócrates se hacía atraer; encandilaba a sus discípulos y, cuando esto llegaba al máximo, hacía zozobrar todo y se quedaba impávido mientras los demás no salían de su desconcierto. Era un misterio.

c) Sócrates, modelo de referencia de Søren

Es un rasgo de mi carácter que Sócrates me haya hecho una impresión tan profunda. Yo tengo en mí mucho de socrático. Igual que él, por entregarme a mi misión, tampoco he tenido tiempo de dedicarme a los asuntos públicos; al lado de lo que ocurría por dentro, éstos me parecían fútiles. Sócrates aparece como un don ofrecido por los dioses de la ciudad; pero al final ésta le condena a muerte. A mí no llegaron a imponerme esta pena; pero he sido blanco de burlas y calumnias, siendo como soy alguien al completo servicio de la causa cristiana de mi ciudad natal. A Sócrates no se le llegó a conocer a fondo; entre lo que manifestaba y lo que era no había unidad; había dificultad en conocerle. Yo me he sentido extranjero no sólo en este mundo, sino entre los míos. Mi verdadera vida, lo que me ha ocupado, ha pasado completamente desapercibido; y, lo que es aún peor, he debido ocultarlo deliberadamente para no ser presa de mayores incomprendiciones. En mi soledad busqué un Sócrates con quien hablar y no lo encontré. Por eso me identifiqué en cierto modo con Alcibiades: «Hubo un hombre joven col-

⁴¹ Diario, V, 271.

mado de dones como un otro Alcibíades. Su vida se extravió. En su desamparo se puso a la búsqueda de un Sócrates. Y él, que había estado tan orgulloso de ser Alcibíades, al ver el don que le hicieron los dioses, se tuvo que humillar hasta el punto de que aquello que debiera haber sido motivo de su orgullo, lo fue para sentirse más endeble que los demás»⁴². Sócrates y yo hemos sido dotados por la divinidad, pero lo hemos pagado muy caro. Sócrates es como Colón: descubre en sí mismo un mundo nuevo y extranjero; al intentar manifestarlo hacia fuera, vi no el desconcierto y la catástrofe. Yo he redescubierto en mí una vivencia del cristianismo que me ha llevado a gastar todo por ella; pero, al intentar dársela a mis conciudadanos, ha saltado igualmente el desconcierto, la soledad y la crítica. Sócrates era una síntesis de broma y seriedad, una mezcla de trágico y cómico⁴³. Y es que lo serio inventa por sí mismo lo cómico como vehículo de expresión de lo verdadero, que siempre es trágico. A mí me ha pasado otro tanto. He echado mano de bromas, cuentos, conversaciones en la calle... para compensar el abismo de angustia y sufrimiento que tenía a solas conmigo mismo. Sócrates fue un incomprendido como creo que lo he sido yo también. Aunque a él se le llama filósofo popular, fue esencialmente impopular: ¡Qué pocos han comprendido, qué pocos en cada generación comprenden que el pensamiento puede tener tanto poder sobre un hombre, que, por él, adhiriéndose a él, puede afrontar la muerte! «Es ésta una tarea que tiene que comenzar por cada uno. Eso es el heroísmo, y éste, por esencia, es impopular en cada generación. El heroísmo se dirige a cada uno de nosotros aisladamente; no apunta a las diferencias de hombre a hombre, es decir, al hecho de ser poeta, artista, artesano...; no; el heroísmo es virtuosidad en aquello que es común, que está al alcance de todos»⁴⁴, y Sócrates fue sin duda un héroe.

Esta heroicidad se oculta bajo el velo de la ironía. Lo que engaña en Sócrates es que su ironía sea tan espiritual que uno está tentado de olvidar que su acción es al mismo tiempo, para él, cuestión de vida o muerte. Cuando uno lee *La Apología* se queda atónito de ver qué fuerza y precisión de palabras hay en ella; guiado por la idea de que ese escritor es el «summum», está uno tentado de ver aquello como si fuese un autor literario deslumbrante..., mientras que es su vida o su muerte la que está en juego. Mi vida muestra también en esto una analogía en menor medida: «Porque mi existir personal vale y me agota mucho más que mis escritos. Pero esto no lo entiende esta generación de comediantes que me rodean como sombras vacías. ¡Qué verdad tan grande

⁴² *Diario*, V, 154-55.

⁴³ *Etapas en el camino de la vida*, IX, pp. 337-38.

⁴⁴ *Diario*, II, 291.

se oculta en el fondo del socratismo! Que comprender verdaderamente es ser. Nosotros hacemos de ellas dos cosas distintas; pero Sócrates se sitúa tan alto que elimina esta diferencia y es por lo que no podemos comprenderle en el sentido más profundo, el socrático. Puedo señalar a Sócrates a distancia; pero dudo que, siendo su contemporáneo, hubiera podido alcanzarlo»⁴⁵. Fuera del cristianismo, Sócrates es el único hombre de quien puede decirse que ha hecho estallar la existencia; y ello se ve en que él elimina también la separación entre poesía y realidad. Nuestra vida es tal que un poeta pinta lo ideal..., pero lo real muestra su diferencia. Sócrates es una idealidad por encima de lo que un poeta pueda inventar y es realmente esa idealidad, es su realidad. El poeta que trata a Sócrates sin tomar las debidas distancias, hace el ridículo y ofrece algo superfluo. Porque poetizar es añadir idealidad donde no la hay; pero aquí no hay nada que añadir; la idealidad de Sócrates es la más elevada por ser al mismo tiempo realidad. El poeta más bien rebaja a Sócrates.

Justo porque Sócrates fue una idealidad realizada, existencial, es por lo que, al morir, se llevó todo consigo. No dejó mensajes, ni doctrinas, ni filosofías, sólo un testimonio vivo de búsqueda. Se cuenta de Sardanápal que hizo poner en su tumba este epitafio: «Yo he llevado conmigo todos los goces de la vida»; al verlo comentaba un pagano: «¿Cómo es posible esto si ni siquiera en vida se puede retener uno solo de ellos?». «No es de esta manera como se puede llevar todo a la tumba. Sócrates es el que resolvió el problema; él sí que se ha llevado todo con él al sepulcro». ¡Oh, Sócrates maravilloso!, tú has obrado como haciendo juegos de manos imposibles de imitar; tú no has dejado nada, ni el menor rasgo de un resultado que pudiera utilizar un profesor..., tú te has llevado todo a la tumba contigo. Así has conservado, herméticamente intacto, en la eminent reflexión de un sabio, el entusiasmo más alto; y lo has conservado para la eternidad. Tú te has llevado todo contigo; por eso dicen los profesores de hoy que no tenías sistema»⁴⁶.

Pero esta superior falta de sistema no le igualaba a los sofistas. En los trabajos de hoy se trata mucho de saber si tenía o no la misma posición que los sofistas. Si se le iguala a éstos, ¿cómo explicar entonces que fue su más peligroso adversario? Y si fue enemigo de ellos, ¿cómo explicar que los conservadores —acérrimos detractores de los sofistas—, que tenían que estar por tanto contentos con él, le condenaron a muerte? La cosa es simple. Los sofistas eran enemigos del conservadurismo. Y Sócrates era justo el hombre apto para destruirlos. Pero,

⁴⁵ *Diario*, V, 147.

⁴⁶ *Diario*, V, 151-52.

para hacerlo a fondo, era necesario llevar tan lejos las cosas que los conservadores tuvieron miedo de él. Los sofistas, radicalmente, sólo podían ser abatidos por el socratismo. Pero este radicalismo es también excesivo para la tradición, porque la vieja herencia y una cura radical no pueden ir juntas. Es lo mismo que me ha enseñado mi propia vida en menores proporciones. Una persona o un partido en movimiento son un peligro para el orden establecido. Por tanto, es cierto, y el obispo Mynster lo confiesa, que yo soy el que más se le resiste. Pero, para poder hacerlo, tengo que llevar la cosa tan lejos que Mynster tiene miedo de mí. Hacer una chapuza, un pequeño arreglo, un blanqueo de fachada..., eso para Mynster podría servir; pero volver a tomar todo por la base, eso no, es demasiado⁴⁷. Sé, pues, muy bien, por experiencia propia, la fuerza de la presión conservadora sobre Sócrates.

Pero hay un punto, esencial para mí, de la personalidad socrática: es su comparación con Jesús. Hay cosas que comparten y hay otras que los separan. Ambos tienen una personalidad original, primitiva, única, podría decirse absoluta, frente al estado igualitario, corriente, amontonado, del género humano. Una personalidad así se da sólo una vez. Tiene un impulso infinito del que mana su propia verdad. Es este poder inmediato de lo divino lo que Platón veía en Sócrates. La acción de semejantes personas sobre la humanidad se ejerce en la armonización de vida y espíritu. Como lo hizo Sócrates con sus discípulos y con su gente. Como lo hizo Cristo sobre los apóstoles infundiéndoles el Espíritu Santo. Y en la liberación de fuerzas que atan al individuo. Esto es lo que hace Sócrates con su mayéutica y lo que hace Cristo al decir al paralítico: levántate y anda⁴⁸. Sin embargo, existen radicales diferencias entre ambos. Cristo se mostraba visible a sus contemporáneos y les decía abiertamente: «Yo soy el camino, la verdad y la vida...». Sócrates despiestaba y, con su ironía, se regocijaba de traer de cabeza a aquellos con quienes hablaba; carecía de verdadero ideal: no tenía idea del pecado ni sabía que la salvación del hombre iba a exigir la crucifixión de un dios; por eso la palabra de su vida no pudo ser: el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo. Conservaba la ironía que expresa solamente que él estaba por encima de la maldad del mundo. Pero para un cristiano la ironía es demasiado poco; ella no puede corresponder a ese espanto de que la salvación exige la crucifixión de un dios: mientras que, en la cristiandad, la ironía puede hacer por un tiempo el oficio de despertador⁴⁹. En el momento supremo, cuando Sócrates se despide, les dice a los jueces y a los ciudadanos atenienses: queréis que me vaya, me

⁴⁷ Diario, IV, 399-400.

⁴⁸ El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates, II, p. 28.

⁴⁹ Diario, IV, 80.

matáis, eso que os perdéis; peor para vosotros. Cuando Cristo sube hacia Jerusalén camino del patíbulo, al ver la ciudad, rompe a llorar y dice: «Jerusalén, Jerusalén... cuántas veces quise cobijarte como la gallina a sus polluelos... y no quisiste...». La actitud de Sócrates rebosa gallardía e independencia; la de Jesús, amor y donación. Sócrates es la suprema proporción humana. Su calma se funda en una relación absoluta con su misión, con aquello que tiene que comunicar y en lo que le ayuda su «daimon». Invita a los hombres a adherirse a su causa; pero cuando éstos se deciden a ello, parece que él no tiene ningún interés y como si les rechazara irónicamente diciendo: «Yo no sé si hago un servicio a alguien haciéndole vincularse a mi causa». En cambio, Jesús manda vincularse a Él, creer en Él, dejar todo por Él...; y a cambio de esto no promete recompensas, sino que les dice: «Seréis perseguidos por mi causa, malditos...». He aquí lo divino. Este lenguaje no es humano. Siendo Dios, toma cuidado de nosotros, pero sin privarnos de la persecución y del dolor.

5. Lutero

Lutero ha sido para mí el modelo que me ayudó a salir de la adolescencia religiosa para entrar en la madurez. La doctrina de Lutero sobre la fe corresponde en el fondo a la mutación que se opera en el hombre al salir de la adolescencia. Esta doctrina es la religiosidad de la edad viril. En la adolescencia nos parece posible alcanzar el ideal, con tal de tender a él honestamente con todas nuestras fuerzas. Parece que hay una relación de igual a igual entre nosotros y el modelo, con tal de que se quiera éste hasta el extremo. Ésta es la verdad de la Edad Media: creía que podía alcanzar el ideal dando todo a los pobres y entrando en el claustro a hacer penitencia. Pero la religiosidad viril y madura sabe muy bien que está lejos del ideal y que nunca llegará a conquistarlo. A medida que el individuo se desarrolla, Dios aparece cada vez más infinito y el hombre se siente más lejos de Él y del ideal. Entonces tiene que venir la fe a acortar esa distancia. El ideal se hace tan sublime que todo el esfuerzo resulta una nada a los propios ojos. Y, desde entonces, uno decide apoyarse en la fe. El adolescente no se percata de la enormidad de la tarea; él comienza todo bullicioso y con la ilusión de que conseguirá su objetivo. En cambio el adulto concibe el abismo entre él y el ideal y entonces la fe se interpone como verdadera morada de reposo; es la fe la que salva. De este modo, Lutero tiene toda la razón, siendo su doctrina un punto inicial en el desarrollo del sentimiento religioso. Así he comprendido yo a Lutero. Yo he vivido también como un adolescente que veía fácil conquistar el ideal; pe-

ro he sido profundamente humillado y, entonces, la gracia ha tenido que aparecer en toda su plenitud⁵⁰. Y esto, que ocurre en el plano personal, también sucede en el orden de las generaciones. La Edad Media es la adolescencia. Creía que, con sus renuncias y penitencias, alcanzaría el ideal; no era consciente de la necesidad que el hombre tiene de Dios. La madurez moderna que inicia Lutero consiste en interponer la gracia y la fe como expresión de la inoperancia del esfuerzo humano para conseguir el ideal; o sea, que la penitencia y las buenas obras son una mera recomendación para fomentar la interioridad donde el hombre siente la necesidad de ser salvado. Lutero luchó contra el querer apoyarse en las buenas obras; el hombre sólo se justifica por la fe, y la salvación es un don gratuito de Dios, no una recompensa a nuestras buenas acciones. Ahora bien, el movimiento de Lutero se ha desvirtuado: él no abolió la imitación ni el esfuerzo para obrar bien. Se apartó de la exageración de las buenas obras en la justificación⁵¹ y vio con claridad que nuestros méritos no pueden ni exigir ni comprar la salvación que Dios da gratuitamente. Pero no despreció la cooperación humana. También el hombre debe aportar su granito de arena para la salvación, pero sin condicionar a Dios.

Esta interioridad desgarradora dio a Lutero una profunda libertad. Él comprendió que ninguna autoridad eclesiástica puede arrogarse la función divina y librar al hombre del encuentro directo con Dios sustituyéndolo por recomendaciones, penitencias, mandatos y hasta venta de indulgencias; nada puede llenar el abismo que separa al hombre de Dios. Hay algo personalmente insustituible en la relación personal del hombre con Dios que Lutero vio con claridad y en cuya defensa se enfrentó a los poderes establecidos. «Lutero fue el Copérnico que hizo ver que Roma no era el centro del universo cristiano»⁵². Llevado por esta libertad interior, se enfrentó a las normas y a la autoridad de la Iglesia como cosas que obstruirían la verdadera vida cristiana. Y esto provocó el escándalo. Pero el cristianismo es escándalo divino y sólo lo elegido por lo divino es capaz de escándalo. Y la grandeza de Lutero fue el escándalo: se sublevó contra el papa, rompió el celibato —núcleo de la espiritualidad medieval— y, siendo monje, se casó a su vez con una monja. ¡Oh instrumento elegido de Dios! Con toda seguridad, Lutero tuvo razón al casarse; era la forma de proclamar que los derechos de lo temporal son agradables a Dios, por oposición a abstracciones imaginarias. Hoy quizás debía ser lo contrario; alguien debiera no casarse con el fin

⁵⁰ *Diario*, III, 260-61.

⁵¹ *Juzgad vosotros mismos. Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*, XVIII, pp. 236-37.

⁵² *Diario*, I, 139.

de expresar que lo espiritual tiene tanta realidad como para llenar, y más que para llenar, una vida. Hoy la mundanidad tiránica nos impone a todos hacer las mismas cosas: casarse, divertirse, alternar, vivir con el confort posible, etc.; por eso se enfada cuando alguien no se casa; permanecer célibe, llevar una vida ascética... es un epígrama. Para vivir hace falta estar casado; de otra forma, la gente sospecha que hay debajo una penosa tensión. Sin embargo, en el tiempo de Lutero era exactamente al revés. Lutero consiguió esa verdad interior por la que se atrevió a hacer lo contrario de la mayoría, salvaguardando una libertad completa: casado, pero como si no lo estuviera; metido en el mundo, pero como un extraño. Era un peligro enseñar esto de sopetón, porque es difícil vivir en el mundo sin ser de él, moverse y usar de todos los bienes mundanos sin apegarse a ellos. Y esto es lo que no enseñó, sino que vivió Lutero. «Cuán pocos hay en cada generación de los que se pueda decir que, teniendo los bienes terrestres, los posean sin poseerlos, que estén dispuestos a renunciar a ellos, que no estén atados y que, de buena gana, los abandonen»⁵³. Lutero, viviendo en la mundanidad, no se hizo de ella. Ésa es la espiritualidad moderna; no ir al monasterio y olvidarse del mundo, haciendo penitencia, sino vivir en el mundo sin ser de él; ésa es la verdadera penitencia interior; la negación constante de sí mismo, y no el cilicio o el ayuno.

Pero ha llegado el momento de poner también en claro los graves fallos de Lutero. El primero es que no tomó las debidas precauciones para que sus seguidores renunciasen al mundo viviendo en él. Es imposible, humanamente hablando, tratar con las cosas sin apegarse a ellas; Lutero conservó su libertad interior porque su angustia interna fue tal que le inmunizó de los atractivos del mundo; pero ésta no es una experiencia válida para todos. Sus contemporáneos le vieron como un héroe de la fe, primero aquejado de una melancolía desmesurada; luego, probado con terribles escrúpulos; era para ellos un hombre piadoso, temeroso de Dios, y como tal, un hombre esencialmente extraño al mundo. Cuando Lutero decía que la pobreza voluntaria, el ayuno, el celibato... no eran lo esencial, que lo esencial era la fe, yo creo que tenía razón. Pero no era dialéctico. No se daba cuenta del inmenso peligro de plantear un ideal supremo, como es la fe, sin el control de la penitencia. No comprendió que había destruido el correctivo. «Pasado no mucho tiempo, la gente dijo: ¡Qué bien este Lutero! Gracias a su teoría se podrán conservar todas las cosas de este mundo, organizar mundanalmente la vida, lo cual es una alegría; ahora sabemos que dar todo a los pobres y vivir en un convento no es el fin su-

⁵³ *Diario*, IV, 52-53.

premo. ¡Pobre Lutero! Piensa un poco cómo todos los atrevidos de nuestro tiempo te reclaman; cómo los glotones del sueldo: reyes, profesores, curas... te reclaman»⁵⁴.

En segundo lugar, y como consecuencia de esto, Lutero tuvo demasiados seguidores, lo cual resulta sospechoso. Su combate fue interpretado de manera muy fácil. Y su mensaje fue entendido como si había que hacer las paces con el mundo, cosa que había negado sistemáticamente la espiritualidad medieval. La nueva liberación fue vista como un sacudirse de encima el yugo del sufrimiento. Pero la dificultad está precisamente en tener que sufrir. Cuando se combate para quitarse fardos de encima, enseguida se es comprendido por la multitud que pide ser descargada de ellos. Aquí falta algo que distingue al cristiano: el doble riesgo de sufrir y ser despreciado por la plebe. Lutero tomó las cosas demasiado a la ligera en un sentido. Él debió poner en evidencia que la libertad por la que combatía —y en ese combate tenía razón— llevaba a hacer de la vida, de la vida espiritual, un tormento infinitamente más duro que antes. Si él se hubiese aferrado a esto, no hubiese tenido seguidores y habría conocido el riesgo, es decir, sufrir y ser despreciado; ¿se ve a alguien seguir a otro que le haga la vida más dura?⁵⁵ Por lo demás, cuanto más estudio a Lutero, más me convenzo de que era un espíritu confuso. Reformar no es rechazar las cargas y hacer la vida fácil. Reformar verdaderamente es hacer la vida más difícil, añadir fardos. Y, por eso, el verdadero reformador termina siendo lapidado, como si fuese mudo, por misantropía. Lutero hizo mal por no haber acabado como un mártir. No es edificante que un hombre como él, señalado para llegar a ser un hombre de Dios, acabe con alegre compañía, adulado por tantos admiradores. Esto no tiene ninguna gracia. La vida de un hombre llamado por Dios suele estar llena de peligros y violencias. No fue éste su caso. Y si, durante algunos años, su vida fue la sal, luego se hizo sosa. Se dejó adorar bobaiconamente por sus seguidores y cualquier desatino suyo era para éstos una maravilla. Pero si él tuvo ya una influencia perjudicial para su generación, cuánto más para las siguientes, donde todo se ha rebajado viviendo al ralenti. Lutero ha devaluado el precio de los reformadores y, por eso, ha engendrado esta multitud, esta plebe que vive pacíficamente en la mediocridad. Con ello desvirtuó el concepto de reformador haciendo del cristianismo una blandenguería modificable al uso del populacho. Por eso él es lo contrario de un apóstol. Éste expresa el cristianismo en interés y con autoridad de parte de Dios. Lutero en cambio lo expresa en interés del hombre. Y lo que ha faltado

⁵⁴ Diario, IV, 73-74.

⁵⁵ Diario, III, 388-89.

siempre a la cristiandad es un apóstol, un dialéctico que diagnostique la enfermedad de ésta y señale el camino de curarla. Lutero estuvo a punto de ser uno de estos hombres, pero malogró su destino. ¿No ha desencadenado en el fondo una enorme confusión, sin conciencia alguna por su parte? Vivió veinte años en temor y temblor; en escrúpulos tales que en una generación apenas puede probarlos un solo individuo; pero después ese temor y temblor se han transfigurado en la más feliz y dichosa seguridad. ¡Oh! ¡Qué gozo, qué maravilla! ¿Y qué sucedió después? Que este principio suave y humanizador, por el que la interioridad de la fe se ha desvanecido, se ha extendido en el protestantismo y en Occidente como una mancha de aceite. Se deja que la vida siga su curso de pura mundanidad y el lugar de la fe es conquistado por el de la seguridad de la fe.

En tercer lugar, lo que acabó de rematar la faena fue que echó mano de la política para extender la Reforma. Con ello ésta adquirió definitivamente un carácter político y social que invalida su verdadero espíritu. Los reformadores tienen el peligro de tomar una reforma exterior por una interior: «Es verdad que Lutero defendió con sublime exaltación la libertad cristiana contra el papado; pero, dialécticamente hablando, no fue lo suficientemente clarividente para proteger esta libertad y defenderse a sí mismo contra imitadores y seguidores ineptos. Es por lo que su reforma engendró, no sin ironía, el mismo mal que combatía: espíritu de esclavitud y una ortodoxia tan coercitiva y perniciosa como la del Papa»⁵⁶. Las arengas de Lutero contra el papado tienen un acento tan mundano que me hacen casi vomitar. ¿Es eso la seriedad sagrada de un reformador que, en la inquietud de su propia responsabilidad, no ignora que toda reforma real consiste en la interiorización? Estas arengas recuerdan el grito de fuerza de un periodista o cosas semejantes. Y esta política sagrada de querer derribar al Papa es siempre la confusión de espíritu de Lutero: «¡Con qué entusiasmo político se regocijaba y cómo atrajo a sus contemporáneos a su causa! ¡Todo lo que quería era derribar al Papa...! ¡Bravo! Pero esto es pura algarza política. Por este lado queda, pues, en evidencia. Por lo demás, tiene mi veneración. Pero ciertamente no es un Sócrates y está muy lejos de serlo. Para hablar sólo del ser hombre, yo digo: ¡Tú, Sócrates, eres el más grande de todos los hombres, héroe y mártir de la intelectualidad; tú solo has comprendido lo que es ser reformador; has visto que debías serlo y lo has sido!»⁵⁷ ¡Yo te reprocho a ti, Lutero, el apoyarte sobre el poder político y cargo sobre ti una enorme responsabilidad.

⁵⁶ *El libro sobre Adler*, XII, p. 48.

⁵⁷ *Diario*, III, 89.

Porque, mirándolo de cerca, veo claramente que has destronado al Papa para poner al "público" en su trono! ¡Vaya trueque! De ahora en adelante no es la verdad evangélica, atestiguada por apóstoles y reformadores, la que va a triunfar, sino la opinión de las masas mediocres expresada mayoritariamente en las urnas. Cuando cayó la autoridad del Papa, Lutero fue comprendido como un mundano que incitaba a la vida y a la mundanidad, no a la interioridad y al ascetismo. Fue una lástima que la transformación que sufrió Lutero al ver morir abatido por un rayo a un amigo suyo que estaba a su lado, no llegase hasta sus últimas consecuencias.

CAPÍTULO VI

EL ESCRITOR Y SU OBRA

I. Problemas del escritor

Despejado el panorama, aceptado mi destino y el de Regina, me encaminé decididamente a ser escritor. Bien entendido que me lo tomaba como una penitencia con la que debía expiar mis pecados y como un medio de ayudar a mis hermanos los hombres, señalándoles el camino. Rebásada con creces la edad que nunca pensé superar; habiendo renunciado definitivamente a ser pastor y viendo a Regina adaptada a su nueva vida matrimonial, mi vida se concentró en vivir para escribir. Pasados los treinta y cuatro o treinta y cinco años, me dediqué por entero a esa misión. Durante ese tiempo de trabajo intenso, ocupé en la calle Nørregade un apartamento que pertenecía a mi hermano Peter; cuando él fue ordenado pastor en Pedersborg, en 1842, yo me hice cargo de nuestra herencia común, la casa familiar de Nytorv. Desgraciadamente, ésta fue demolida en 1908. En ella viví desde octubre de 1844 a abril de 1848. Allí mandé instalar muchos pupitres con tinteros y plumas en abundancia. Todo debía estar preparado para la redacción. Me gustaba cambiar de pupitre y de habitación porque eso me daba agilidad imaginativa y cambio de perspectivas. Era como una gimnasia mental que distendía tanto mis nervios como mis ideas. Israël Levin, filólogo meticuloso y un poco irascible, me ayudaba a pasar a limpio los borradores y otros trabajos parecidos de secretaría. A mis asistentes domésticos les exigía orden y precisión, pues yo también llevaba una vida ascética y regular; mi alimentación debía tener en cuenta al mismo tiempo las necesidades del cuerpo y las del alma. Mis paseos diarios me propinaban un baño de multitudes, en el que yo era objeto de todo tipo de comentarios. El círculo de mis relaciones era muy restringido, aunque durante una temporada hacía regularmente cada semana una visita a Jens Gjödvad, redactor del cotidiano *Foedrelandet*. Me gustaba ir con frecuencia a las representaciones del teatro real. Y me solazaba ha-

ciendo largos y costosos paseos en coche hasta el norte de Seeland. También visitaba con frecuencia a mis cuñados los Lund; de alguna manera encontraba en ellos el recuerdo de mis hermanas y de mi familia. Hice viajes rápidos a Belía, y siempre en el mes de mayo, los años 1843, 1845 y 1846¹.

Desde 1839, apareció una nueva crisis: la económica. No tenía más fuente de ingresos que las rentas de mi herencia y los derechos de mis obras. Pero éstos eran mínimos. Yo me tenía que pagar la edición de mis propios libros, y éstos, fuera de *La Alternativa*, tenían pocas rentas. Tuve que vender acciones y obligaciones casi todos los años; con lo cual el capital, del que principalmente vivía, iba decreciendo. El estado de mis finanzas no me permitía seguir viviendo sólo de mis rentas. Pensé pedir ayuda al Estado. De nuevo, ante esta situación, pensé que una parroquia de pueblo podría ser el medio de salir económicamente adelante. En 1847 las tensiones interiores se acrecentaron. A mis 34 años me sentía un ser extraño en el mundo. Yo no comprendía nada de lo que me pasaba. De mis títulos y acciones sólo me quedaban 400 rigsdiales. Y como pasé la edad en que creí que iba a morir, era necesario proveer para el futuro. Entonces pensé vender la casa de Nytorv; la transacción se hizo en diciembre de 1847, y por la suma que me dieron, compré nuevos valores que fui poco a poco revendiendo para vivir los años siguientes.

¿A quién acudir en este estado de cosas? ¿Qué hacer? Mi hermano Peter sabe que mis fianzas están en un estado crítico, que mi salud es frágil; sabe que estoy agotado en este entorno de imbéciles que me insultan cada día. Y no me ha dicho una sola palabra. Quizá me ha cogido miedo y, pusilánime como es, seguro que se está dando importancia con la idea de que todo esto es un justo castigo de Dios sobre mí. Él está bien situado en el sacerdocio funcionarial y luego habla como un papagayo; dice lo que le mandan. Tipos como él son todos los que no tienen franqueza filial con Dios; le miran como un tirano a quien halagan más bien que adoran con amor; esta gentuza siente alegría creyendo que Dios castiga a otros. Por encima de todo esto, yo tengo hacia mi hermano los mismos sentimientos de siempre. No me han comprendido mis familiares y amigos por haber sido llamado a una misión especial. «Pedro es tenido, en el fondo, por más bueno que yo y me mira como el hermano pródigo. Tiene razón. Él ha sido más probo que yo. Su relación con mi padre fue la del hijo bueno mayor; yo, la del hijo pródigo. Sin embargo, no le ha querido como yo. Enseguida olvidó su muerte; yo, en cambio, la recuerdo cada día. Paso por ser un tipo inte-

¹ BILLESKOV JANSEN, F. J., *La vie et l'Oeuvre de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. XXIV.

ligente que camina hacia su pérdida. Pedro no me comprende, me tiene pánico; ahora espera que yo le busque como confidente y eso no puedo. Él se pica por ello. Nuestra relación está atravesada»². Además va diciendo por ahí que Rasmus Nielsen es mi verdadero intérprete, cosa que no es verdad; ya he dicho que Nielsen era un mediocre que quería aprovecharse copiando mis ideas y publicándolas luego como suyas. Mi hermano me está juzgando mal. Yo le he dado pautas suficientes para que cambiara su juicio, pero cree que yo llevo la vida que llevo por aspirar a la grandeza. Es una proyección suya sobre mí; cree el ladrón que todos son de su condición. Él piensa que la vida tranquila y sin riesgos es lo más elevado desde el punto de vista religioso. Esto demuestra y prueba que un hombre no comprende más de lo que expresa su vida. Y por lo tanto, él cree que lo que me ocurre es castigo divino. Allá él; yo no tengo ya responsabilidad ninguna; bastantes pistas he dado. Sólo se le ocurre escribir un miserable artículo sobre mí y con él se gana a los papanatas, a las multitudes; y además sirve así a la Iglesia oficial y al Estado. Con ello suscita la envidia contra mí y así es del todo querido. Sabe que tengo una misión especial, pero sería peligroso para él dar testimonio a mi favor. Así tiende voluntariamente una mano a la envidia contra mí: ¡Qué gentil! ¡Tiene el mérito de pleitear contra su hermano!³

Este es el nuevo peligro que amenaza a mis deseos de producir: el estado de mi fortuna en este tiempo turbio y dudoso respecto a las finanzas. Mi género de producción necesita tiempo y tranquilidad. Cuanto más avanza, más resistencia exterior se despliega contra mí; tanta, que estoy a merced del populacho. Si me preocupo por vivir, mi producción bajará; ella ha sido siempre expresión de sacrificio; de ahí que se me tenga por loco. Pero si no tengo fortuna, esto es la prohibición de seguir produciendo. Cuando esté enterrado, se dirá: «¡Era un hombre excepcional, amaba la verdad! Y yo, ¡Señor!, tendría que decir: Pero ¡qué mundo! Después de destruirme, seguro que me recordará como un ser extraordinario. ¿Qué significa hablar de la verdad en un mundo como éste?»⁴.

Por un momento pensé que estos cuidados materiales y financieros eran una circunstancia de la que Dios se valía para apartarme de la melancolía y lanzarme a la cura de almas. Esperé el socorro divino y, al final, vi que ésta era otra prueba que Dios me enviaba para profundizar en mi obra de escritor. Definitivamente descarté ingresar en el presbi-

² *Diario*, II, 264-65.

³ *Diario*, IV, 21-22.

⁴ *Diario*, II, 353.

terio y seguir mi obra de escritor; pero haciéndome más transparente, dejando los pseudónimos, firmando con mi propio nombre mis escritos y orientando éstos al tema religioso de modo directo y definitivo.

Pero todo esto despertó en mí nuevas fuerzas que culminaron en la gran crisis de 1848. ¿Qué significó esta crisis? Fue ese un año de declive físico, pero de interiorización del cristianismo y muy rico como autor. Así lo vi con toda claridad. Hice balance de mi vida y de mi obra y me planteé cómo seguir la defensa del cristianismo. Me quité la careta de los pseudónimos y fui a la comunicación directa: «Mi ser ha cambiado, yo debo hablar claro y directamente». Este momento decisivo lo sitúo en torno a la Pascua de 1848: mi ser entero ha cambiado; mi disimulo, mi repliegue sobre mí mismo, han quebrado. Debo hablar directamente. ¡Señor, dame tu gracia!

Mi salud declina de día en día; probablemente viviré poco, pero no temo la muerte; he aprendido como los soldados romanos que hay cosas peores que morir. Justo porque creo que me queda poco es por lo que hago un esfuerzo supremo de concentración. En ese año de 1848 escribí lo más perfecto y verdadero que ha salido de mi pluma. Tuve que luchar contra el mundo y las dificultades económicas. Pasó por mi cabeza hacer un viaje dos años para recuperar fuerzas, pero lo vi como un antojo y enseguida lo deseché.

Ser escritor ha sido, en el fondo, mi sola posibilidad. Ser cura de pueblo era mi idea; pero, en un sentido, yo no soy hombre y, por tanto, no podía asumir esa tarea; y, aunque lo hubiera sido, me hubiera acuciado la necesidad de escribir. Ahora bien, yo no me he hecho escritor para triunfar en el mundo. Desde mis primeros escritos ya se me odiaba, pero seguí escribiendo. Me di cuenta enseguida de que el que se me odiase no era garantía de verdadera religiosidad; eso era sólo un estado de embriaguez. Debía andar con mucho cuidado y no equivocarme.

Son los espantosos sufrimientos interiores los que han hecho de mí un escritor. Año tras año, he escrito y padecido por la Idea sin contar los sufrimientos menores. Entonces vino la crisis de 1848 y eso fue un alivio. Llegó el dichoso momento en que, abrumado, me atreví a decidirme: he comprendido el punto supremo. Es la dote de unos pocos hombres en cada generación. Pero casi en el mismo momento se precipitó sobre mí otro descubrimiento: el deber supremo no es comprender la Idea, sino cumplirla. Es lo que yo había percibido desde el principio, el por qué soy un escritor distinto de los demás. Pero lo que no había percibido tan claramente es que, con la fortuna y la independencia, me era más fácil expresar existencialmente lo que había comprendido. La fortuna me hizo la acción más fácil que a los otros. Pero apareció mi descubrimiento: el deber supremo no es comprender, sino cumplir, ba-

jo el peso de todos los fardos, incluido el hundimiento de mi fortuna. Entonces vi la necesidad de la gracia, aunque ésta no debe ser aplicada para impulsar el esfuerzo⁵.

Hay un punto importante para entenderme como escritor y sobre el que vuelvo frecuentemente. Es la idea de que yo iba a morir pronto y que, por tanto, mi última producción sería publicada después de mi muerte. En esa época, en torno a la crisis de 1848, yo me sentía a la vez muy débil y muy rico. Alcancé entonces la trasparencia de mí mismo. Si hubiese muerto en torno a esa fecha, el efecto de mi obra, humanamente hablando, hubiera sido máximo. Pero no me vino la muerte. Y así me eduqué en la limpieza de escribir lo mejor posible, pero sin publicar. Eso era duro. Y cuando pensé en publicar, vinieron los escrúpulos. Esta educación ha consistido, después de verme en tan grande idealidad, en distinguir ésta de mi yo personal. El pensamiento de la muerte se me hizo tan presente que me alzó a esa visión de conjunto que tuve en 1848 y que me mostró, en una síntesis armoniosa, la visión de la historia, del cristianismo y de mi actividad literaria. «Así me ha llevado la Providencia a dar al mundo una visión del cristianismo y del hombre hendido de una idealidad casi inhumana. Pero era lo que yo tenía que aportar. Ahora bien, poniendo eso de mi parte, yo debía ser mero testigo de esa idealidad, manteniéndome al margen, no intentando identificarme con ella. Yo soy un pobre diablo aislado cuya vida no es tan alta como lo que expone. Así he comprendido mi tarea desde el principio, aunque su comprensión haya ido ganando en claridad. Por eso he sido capaz, al final, de dar una explicación de mí mismo»⁶.

¿Qué es lo que me ha llevado a escribir? Mi vida de sufrimiento. Me acuerdo de lo que he sufrido con mi padre, con mi hermano Pedro, con Regina, con el falso cristianismo en que vivimos y he sido educado...; y no he dicho nada a nadie; algunos han salvado su vida contando historias; yo, escribiendo. Ahora bien, un autor no debe contar su vida directamente, sino dejarla refractar. La regla de delicadeza para un escritor o artista, si quiere tener licencia para utilizar los sucesos de su propia vida, es no decir lo verdadero, sino guardarlos para sí y dejarlo proyectar solamente bajo ángulos diversos. Además, el buen escritor no sabe expresar o no expresa del todo lo que lleva dentro. Es como algo muy callado que no encuentra expresión⁷. Y eso es lo que da intensidad a su obra literaria: una vigorosa certeza interior que no se deja limitar por nada; esto se traduce en una eterna juventud que se hace indepen-

⁵ *Diario*, IV, 332-333.

⁶ *Diario*, III, 373-74.

⁷ «Diapsálmata», *La Alternativa*, III, 23.

diente de las edades de la vida. Escribir es obrar, es vivir, y esto se ha olvidado. Cuando un autor describe un alma noble y heroica, se siente tocado por las cualidades del alma que representa y, a su vez, comunica a ésta las suyas propias. Es un mutuo intercambio vital. Para poder escribir hay que estar conmocionado realmente; si no, se está perdido. Lo cual no quita para tener que aparentar estar calmado en la vida exterior. El oficio de escritor se hace hoy mediocre porque se escriben cosas que no se han reflexionado ni vivido. Si yo tengo algún mérito literario es haber expuesto las categorías decisivas del dominio existencial con fuerza vital y sin haber consultado otros escritos. No sé si mi mensaje tendrá muchos valores, pero hay uno que puedo asegurar: la coherencia de su realización. «Tengo necesidad de pensar y vivir lo que pienso por mí mismo; hay otros que no tienen esa necesidad y sus libros me aburren. Para mí, escribir es el mayor y más rico gozo. Antes deseaba leer y leer sin fin... y me parecía que eso era un atajo para llegar a la realidad. Ahora sin embargo creo que iré más lejos todavía por la paciencia, por el largo camino de mi propio pensamiento»⁸.

Escribir es para mí un diálogo auténtico con mis hermanos los hombres. Y soy yo el que necesito ese diálogo. Es el escritor o autor el que tiene necesidad de los lectores, y no al revés. Y aunque no tenga lectores reales, tiene derecho a imaginárselos, puesto que siempre habrá uno posible que pueda empatizar con él. Yo trato de seducir al lector no con mi particular realidad, sino con los ideales a que aspiro; a los que insto también al lector. Creo que, en este sentido particular, si no se seduce a los hombres, no puede tampoco salvárseles. Se trata de una mutua seducción para conseguir juntos el ideal que nos llene. Por eso yo, en el fondo, no me anuncio a mí mismo. A mi actividad literaria podría aplicársele esa palabra de San Juan Bautista: «Yo soy sólo una voz». Para impedir que se me confunda con el ideal, con el hombre extraordinario, yo retiro mi persona y queda la voz, es decir, lo que yo digo. Siempre me confieso un aspirante. Soy como una voz que protege al oyente⁹. E incluso me dejo corregir por él. He aquí un consejo infalible para los autores: se llega al ingenio enmendando los fallos que se nos sugieren, con ayuda de erratas que se van corrigiendo¹⁰ y conociendo cada día mejor la lengua materna.

Pero hay que saber también que el buen escritor, como el artista o el hombre bueno, provoca el rechazo. Cuando se quiere el aplauso de la multitud, está bien preparar golpes de efecto, de triunfo, que duran po-

⁸ *Diario*, II, 76-77.

⁹ *Diario*, III, 281.

¹⁰ «Diapsalmata», *La Alternativa*, III, 18.

co y que son para lo que está preparada la multitud. Mi vida de escritor ha sido una operación contraria a todo esto y he calculado tanto los efectos que hasta publicaba en verano, cuando nadie lee. Yo he estado siempre en minoría y quiero seguir estando en ese estado. Espero, con la ayuda de Dios, salir adelante hasta el fin. La vida más ingrata es y será siempre ser escritor para otros. Hay dos clases de escritores: los que escriben para nuevos lectores y los que escriben para autores; a estos últimos se les insulta. Y entre tanto, los autores de segunda mano saquean sus escritos y hacen furor con lo que han robado y desnaturalizado. Yo he querido entenderme y hacer el bien a los hombres, pero no hay manera; no nos entendemos ellos y yo. Si quisiera hacerles el mal, me llenarían de honores. Un par de ejemplos. Un joven quiere ser mi discípulo y desea ir pregonando mis alabanzas por todo el mundo. Y justo eso es lo que no quiero. Lo que yo deseo para él es esto: «Entra dentro de ti mismo, cierra tu puerta, ruega a Dios y tendrás mucho más que esta nada que yo puedo darte de segunda mano». Segundo ejemplo: he aquí una muchacha que no quiere más que estar en adoración a mis pies; y la única cosa que yo no quiero es eso. Le diré solamente: «Entra dentro de tu habitación y tendrás mucho más que esta pobre nada que es admirarme». Y por esto se me llama egoista¹¹. Por eso no se me entiende, pero yo sigo adelante. Y mi fuerza es esta posición débil y frágil. El destino que se me ha reservado parece que es, a la vista de los momentos decisivos de mi vida, el de no poder ser entendido por otros. Del punto que me determina nadie tendrá idea. En este sentido, hay un suplicio, en este malentendido, cuando se vive de un esfuerzo tan tenso como el mío. La diferencia de mi modo personal de existencia corresponde a la diferencia esencial de mis obras. «La perfección de escritor es una vocación seria que implica un modo adecuado de existencia personal. En la Antigüedad esta profesión era más clara. Pero la prensa moderna ampara lo impersonal. Lo más sincero de hoy es que uno se preocupa de la comunicación, pero no del comunicante. Un escritor es hoy una simple X, no interesa su persona, sólo lo «objetivo»¹². La vida del auténtico autor es rechazada y mandada al olvido; en cambio esa pandilla de rascacripas —quiero decir, los periodistas— sacan un buen sustento escribiendo sobre él y atribuyéndole como suyas las ideas de aquél. ¡Ay, si yo hubiera escrito en periódicos! ¡Otro gallo cantaría! A mí me han ofrecido en Dinamarca enormes honorarios si publicaba en periódicos, y he tenido que desembolsar gruesas sumas para publicar algunas obras, fruto de una tremenda labor de años. ¡Qué contradicción!

¹¹ *Diario*, II, 67.

¹² *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, XVI, 32.

2. El escritor religioso

Pero además de los problemas que tiene todo escritor, yo he de añadir los específicos de un escritor religioso. Toda mi producción literaria se debe a un pensamiento religioso. Llamar la atención sobre la religión, ése es el sentido de mi obra. Pienso que la relación personal del hombre con Dios es lo más decisivo de su existencia; entonces, he tratado por todos los medios de llamar la atención sobre ello, ya que el hombre se juega en eso su destino. Y lo he hecho en un plano meramente particular. No he tenido la autoridad de la cátedra, ni la del púlpito, ni la del sacerdocio ministerial; lo he hecho por mi cuenta.

Y no me ha sido fácil llegar a este punto. Al principio, igual que Sócrates, me interesé por los fenómenos de la naturaleza, por las ciencias naturales. Los naturalistas y biólogos han aportado sólo un poco de substrato a la reflexión y trabajo de los demás, a los antepasados. Pero nada más. Es decir, han aportado datos, pero esto es como el cadáver que ayuda sólo a mantener el suelo. Ciento, hay otros naturalistas que han encontrado el punto de Arquímedes, que no es de este mundo; desde allí han mirado el conjunto y han podido ver los detalles bajo su verdadera perspectiva. Estos hombres han tenido sobre mí un efecto benéfico; así Oersted, Schouw, Horneman. A pesar de todo, yo no he hecho de las ciencias naturales mi estudio maestro. Me ha interesado más el juego de la naturaleza y de la libertad con sus enigmas. Acepto los signos de la naturaleza para aclarar la vida humana; el vuelo de los pájaros me recuerda las nostalgias del corazón humano...¹³

Siguiendo mi deseo, me adentré luego en la teología. Era lo que parecía interesarme, pero enseguida se me vino abajo. El cristianismo ofrecido por ella se presentaba lleno de contradicciones. Pero eso no era lo peor, sino que el racionalismo, inserto como algo extraño en ese cuerpo, trataba de armonizar y encajar las verdades cristianas en un conjunto racional. Con lo cual desvirtuó lo más esencial del cristianismo. Éste no es un sistema. El racionalismo hegeliano usa la Escritura para sus propios fines, formando un sistema que sólo utilizan los teólogos y que está al margen de toda vivencia.

Yo me encaminé desde mi vocación literaria a exponer y animar a la verdad cristiana. Además, mi trabajo de escritor significó para mí una educación en el cristianismo. Comprendí que mi tarea era expresar fielmente éste. Pero, al hacer eso, la Providencia me ha hecho ver que ella no necesita ni de mí ni de mis escritos para sus fines. Más bien es lo

¹³ *Diario*, I, 44 ss.

contrario: soy yo quien necesita de ella. Vi que exponer bien el cristianismo era mi misión y una necesidad de la época. Tuve que pensar lo que era éste en sí, sin adornarlo con mis preferencias. Pero vi con toda claridad que yo no podía llegar a ser cristiano de verdad con las exigencias que eso implica. Exponer el cristianismo y el problema de llegar a ser cristiano sería la tarea de mi existencia. Caí en la cuenta de que una vida, por larga que sea, es poco para llegar a ser cristiano. La cristiandad carece de una situación patética para expresar lo que significa ser cristiano. La ayuda de la Providencia consistió para mí en tener la impresión del cristianismo. «¿Qué cosas me han ayudado a ver toda la verdad cristiana y no sólo una parte? Los sufrimientos íntimos de mi infancia, la relación con Regina y el dolor de la ingratitud humana que la chusma me ha proporcionado con creces. Cuando daba lo mejor de mí mismo y empatizaba con los otros, era tachado de egoísta. Era para volverse loco. Pero yo estaba bien instruido desde la infancia acerca de los dolores que lleva consigo el compromiso cristiano»¹⁴.

Por eso, mi refugio ha sido la relación con Dios. Esa relación ha sido el amor feliz de mi vida y con ella tiene que ver la parte que la divina Providencia tuvo en mi profesión de autor. El amor de Dios es lo que más he necesitado y de lo que he vivido día tras día, año tras año. He visto como mi deber expresar, tanto en mi existencia personal como de autor, el hecho de que cada día me convencía de nuevo de que Dios existe. Lo que escribo sobre Dios no es resultado de una pasión de poeta, sino del temor divino y de la adoración. He necesitado de Dios cada día, para que me defendiera de una riqueza excesiva de pensamientos. He experimentado más placer en obedecer a Dios que en escribir libros. Mi relación con Dios es reflexiva; es la fuente de mi pensamiento. Yo me veo no como un genio que irrumpre, sino como un instrumento manejado por las manos divinas¹⁵. En ese sentido me parezco a Sócrates: dirigido por un «daimon» que le transciende y al que por nada del mundo está dispuesto a desobedecer. Y también como él, veo que, ocupándome toda la vida en una actividad consagrada a la propia persona, mi labor ha tenido una significación que ha sobrepasado con mucho las fronteras de la propia individualidad.

A la vez que mi actividad de escritor ha sido una educación, pedagógicamente diseñada por la divina providencia, ha sido también una forma de penitencia. Y esto en vida he tenido que callármelo. Por eso, mi *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, donde digo bien claro que mi actividad literaria ha sido una penitencia, mandé que no se

¹⁴ Diario, III, 323-24.

¹⁵ *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, XVI, 46 ss.

publicara estando en vida. Yo no podía presentarme en mi entera verdad. No había puesto de relieve lo que para mí era esencial: que soy un penitente y que ésta es la clave de mi existencia más profunda. Éste es el antídoto de cualquier vanidad que se me ha achacado. Yo no puedo decir que mi actividad literaria sea un sacrificio. Es verdad que he sido un desgraciado desde la infancia; pero Dios, al llamarle a ser escritor, me ha dado mucha alegría en este oficio. «He sido sacrificado; pero mi actividad literaria no es un sacrificio; quiero continuar en ella más que nada. Soy consciente de que en mi obra derrocho, soy pródigo en descripciones, paisajes humanos...; pero este derrochar es innato a mi condición de productor como penitente. Si he pecado de exceso de imaginación, lo confieso delante de Dios y sé que Él me perdona. Pero no me engríó porque, ante Él, sé que mi obra no tiene mérito. Mi obra es ocuparme del amor paterno de Dios y considerarlo día tras día»¹⁶. He sido, soy y seré un escritor religioso y la totalidad de mi trabajo se relaciona con el cristianismo, con llegar a ser cristiano. Mi labor como autor es resultado de un impulso interior y el esfuerzo de un alma melancólica que quiere hacer algo como compensación.

Pero lo que resulta grato en la intimidad se torna doloroso en la exposición. A veces me ha rondado la tentación de alcanzar la cima como escritor y dejar de escribir. Pero ésta no es una postura religiosa, sino de orgullo. La tarea es mantenerse firme sufriendo. Comunicar la verdad es una tarea de orden religioso porque se tiene por deber exponerse al sufrimiento cuando se predica aquéllo. Este pensamiento es mi placer: producir es para mí el pan cotidiano, pero comunicárselo a los otros es un sufrimiento. Veo que, cuando hablo o escribo, provoco resistencias y eso me duele; pero tengo que seguir adelante. Escribo libros para mostrar cómo se lleva adelante el compromiso religioso; establezco un camino y con ello no sólo no se me comprende, sino que se desatan las iras de los funcionarios eclesiásticos diciendo que lo cambio todo. Por eso me he sentido solo aunque hablase con la gente o con amigos; solo en compañía de mis ideas, de mis posibilidades; solo con el lenguaje humano, con tormentos, decisiones, tensión dialéctica, angustia de muerte...; todo esto me ha llevado a donde tenía que ir¹⁷.

Pero no puedo defenderme contra los ataques que me lanza el pueblo ni quebrar sus defensas. Me lo prohíbe mi propia misión religiosa, y en eso me veo de nuevo parecido a Sócrates. Cuando a éste le juzgó la plebe, su demonio le prohibió defenderse. Igual me ocurre a mí; hay algo en mi posición dialéctica que me hace imposible defender mi tra-

¹⁶ Diario, III, 371.

¹⁷ Punto de vista explicativo de mi obra de escritor, XVI, 50.

jo como escritor. Este trabajo lo he visto claro ante Dios. Y no acuso a mis contemporáneos, pues he entendido religiosamente como un deber servir a la verdad con abnegación. Y ésta no puede ser entendida por una asamblea ruidosa; para eso se requiere temor y temblor. Yo presento lo que creo que es la verdad cristiana; recibo golpes a causa de ello; pero no puedo defenderme porque me lo prohíbe mi personal relación con Dios. Más aún, en el fondo, soy benigno y complaciente con los que me atacan y, si a veces uso de la severidad, es como un nuevo recurso dialéctico. En mi manera de exponer el cristianismo, la severidad es un factor dialéctico, pero la denuncia está más fuertemente representada. La severidad figura allí poéticamente por pseudónimos; la clemencia, en cambio, personalmente, por mí mismo. Así he entendido el cristianismo y mi tarea. Si sólo hubiera comprendido el terrible rigor, me hubiera callado. Es lo que dice mi pseudónimo Joannes de Silentio en *Temor y temblor*; en esas condiciones se debe callar o, al menos, mostrar su amor a los otros callándose; porque un resultado puramente negativo, terriblemente negativo, no se debe comunicar. Pues entonces no se trata de comunicación, sino de agresión, traición; o quizás incluso de una debilidad de carácter que desea saciar el triste placer de extender a otros la propia confusión o mal humor¹⁸.

Yo he querido dar a mis lectores lo mejor de mí mismo; tanto, que a veces tengo envidia de ellos. Estoy celoso de ese ser a quien yo llamo mi lector que, en paz y silencio, puede saborear a gusto y con tiempo el drama de un cómico infinito: ese que vive en Copenhague. Este drama lo he jugado yo día tras día y año tras año; y es para mí un martirio que soporto desde mi posición religiosa. Sin ésta, yo me hubiera ido a un lugar solitario y me hubiera reído de la sociedad a mis anchas. Pero he de soportar este tormento que, a la vez que me ha vinculado más a Dios, me ha unido y hecho amar también a mi patria.

3. El problema de los pseudónimos

La mayor parte de mis obras van firmadas por pseudónimos, diferentes para cada una de ellas. Sólo se salvan de la pseudonimia mis discursos edificantes. ¿Por qué? ¿Qué es lo que me ha llevado a esa toma de postura? ¿Qué he pretendido con ello? Ya he aludido antes al valor de la comunicación indirecta frente a la directa. Y es evidente que los pseudónimos son una forma de comunicación indirecta. El mensaje directo no está por encima del indirecto. No. Aunque es cierto que no se

¹⁸ *Diario*, III, 377.

puede tolerar siempre y durante toda la vida la comunicación indirecta. Los hombres tenemos necesidad los unos de los otros y eso implica la comunicación directa. Sólo el Hombre-Dios es comunicación indirecta de cabo a rabo. Él no tenía necesidad de los hombres, sino éstos de Él. Él ama a los hombres, pero permanece en su idea; y no puede hablarles directamente porque eso eliminaría la fe y el escándalo que ésta conlleva. Por eso habla siempre indirectamente, en paráboles, comparaciones, ejemplos. Con ello intenta que el hombre vaya y descubra por su cuenta la verdad que se le brinda. Si Cristo hubiese hablado directamente, su mensaje se hubiera tomado como algo objetivo, como una doctrina más, y se la hubiese desecharo. Por eso el mensaje indirecto es existencial, incita a la búsqueda, implica al propio sujeto. En cambio, la verdad directa suscita la pasividad; se recibe como algo hecho donde el sujeto no tiene parte; se toma o se deja como una cosa externa que no afecta vitalmente al propio sujeto. Es cierto que, cuando se usa sólo y siempre el mensaje indirecto, hay algo de demoníaco. Es el caso de Sócrates. Pero el mensaje directo hace la vida demasiado fácil, descubre las cosas de golpe y elimina la búsqueda y la participación en la verdad. Yo he experimentado la necesidad del mensaje directo, pero mi vocación de escritor me hizo desarrollar instintivamente la propensión al mensaje indirecto. No podía revelar mis planes abiertamente porque eso hubiera provocado el rechazo; por lo cual hube de ingeniar para decir lo que quería, pero indirectamente, para no ser rechazado. Ciento, esto me ha pasado con el público, como ahora diré despacio. Pero este método indirecto tuve ya que usarlo antes con Regina. El tener que echar mano de este procedimiento me hizo desarrollar como autor: en mi imaginación fomentaba multitud de ideas. Tenía que manejar metáforas, personajes imaginarios, situaciones inventadas... Y todo eso me hizo explotar al máximo mis capacidades como autor.

Con Regina no me quedó otra solución que ser indirecto. «Si la hubiese dicho que yo era sobre todo un hombre religioso y que todo lo decidía en última instancia por ese motivo, me hubiera comprendido menos aún de lo que me comprendió. A la fuerza tenía que ser indirecto; ella no podía ser ayudada más que por una mentira sobre mí; si no, hubiera perdido la razón; saber que el conflicto entre nosotros dos era de naturaleza religiosa, la hubiera hundido. Así que tenía que guardar infinita prudencia»¹⁹. Por tanto, este hecho privado me ha dado una dimensión importante que luego he tenido que aplicar a mis lectores y contemporáneos. A ellos tampoco les podía decir la verdad abierta-

¹⁹ Diario, IV, 118-119.

mente; la hubieran rechazado de plano. Tuve que estudiar y hacerme a sus ideas, a sus gustos, a sus intereses... y, metiéndome en ellos con nombres prestados, hacerles ver la insuficiencia de sus valores, la lejanía cristiana de sus creencias. Me pasó como a Sócrates con los sofistas; tuvo que hacerse aparentemente uno más de ellos para derribar sus ídolos; hubo que vencerlos con sus propias armas; y se hizo ignorante para demostrar la ignorancia de los demás. Igual me ha pasado a mí. He tenido que untarme en la piel de innumerables personajes con los que yo no me identifico, pero sí mis conciudadanos; y, analizando sus gustos e ideales, hacerles ver poco a poco la futilidad de éstos y despejar un camino de salida contrario a sus intereses. El mensaje indirecto era mi destino natural. Ello obligaba a educar mi imaginación, a inventar personajes, a contrastar mis propias convicciones que luchaban entre sí mediante esas figuras ideales. Igual que el río Guadiana llega un momento en que se pierde y vuelve a aparecer, así también yo me he lanzado a la pseudonimidad para luego reaparecer con mi nombre.

Los pseudónimos, en esta misma línea, me han ayudado a una tarea importante en mi tiempo: ver la falla fundamental de cualquier especulación, especialmente la hegeliana. Los pseudónimos son una forma de ser subjetivos, de negar la «objetividad». La subjetividad, la interioridad, es la verdad, y existir, lo decisivo; en mis obras pseudónimas hay un esfuerzo de acercarme a la verdad por la interioridad y de manera indirecta; por medio de antítesis y contrastes, contra la frialdad y el hieratismo de lo objetivo. Cuando la comunicación llega a ser objetiva, la verdad se transforma en no-verdad. «Es a la personalidad a lo que debemos estar atentos. Creo que tengo el mérito de haber introducido personalidades ficticias, es decir, pseudónimos que dicen "yo" en medio del anonimato universal. He puesto así a mis lectores en contacto con un yo personal, no con uno imaginario y ficticio»²⁰.

Aquí, pues, radica otro valor de los pseudónimos. La comunicación de la verdad se ha hecho abstracta, especulativa. Nadie se atreve a poner su «yo» como responsable de lo que dice. Y la primera condición de la comunicación de la verdad es la personalidad. ¡Cómo va a encontrarse la verdad en este batiburrillo que forman el público, los periodistas, los profesores y los pastores! Cada uno de éstos la utiliza, pero no la hace suya; no la pone en primera persona. Se trata de volver a poner la personalidad en su sitio. Ahora bien, en este ambiente, comenzar de sopetón con el propio «yo», cuando el mundo está tan desacostumbrado a eso, se hacía imposible. Mi tarea entonces fue inventar personalidades de escritor y hacerlas surgir en plena realidad de la vida; así

²⁰ *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, XIV, 376.

habituaba enseguida a los hombres a hablar un poco en primera persona. Mi acción en ese sentido es la de un precursor que anuncia al «yo». Pero el viraje de esta abstracción inhumana hacia la personalidad, ésa era mi tarea²¹.

También los pseudónimos me han ayudado a examinar y exponer las diversas etapas de la existencia y las distintas posturas ante ésta. El que yo invente tantos tipos diferentes no quiere decir que yo sea cada uno de ellos. Son formas personales de abordar la existencia. Pero es evidente que no me identifico con cada una de ellos. Los pseudónimos son una obra de fabulación donde yo creo diversos tipos: el libertino, el desesperado, el sensual, el alegre, el seductor...; son ideas psicológicas personificadas. Pero yo no soy ni seductor, ni alegre...; porque ninguna persona real puede realizar tantos rasgos y tan diferentes. Son personajes que yo he imaginado y plasmado hacia fuera. Soy el apuntalador que ha creado poéticamente esos personajes; pero éstos crean a su vez su vida con sus propios nombres, riesgos, decisiones y errores. Por tanto, esas obras no tienen nada mío. Yo las veo como un tercero, aunque jurídica y literariamente sea responsable de ellas. He sido sólo la ocasión de esas obras para expresarme en el mundo de la realidad. O sea, me siento padre adoptivo de las obras pseudónimas. En particular no tengo interés en ellas. «Los pseudónimos, en su libertad apasionada, quieren independizarse del autor; a la vez que, irónicamente, esperan la presencia de éste como obstáculo para hacerse repugnantes. Soy un pensador subjetivo real en mi ficción y los pseudónimos mi creación psicológicamente lógica»²². Sin embargo, me declaro directamente responsable de los *Discursos edificantes* o religiosos que llevan mi firma; ésa es la verdad con la que me identifico. Yo tengo una relación poética con mis obras pseudónimas; cada una de ellas desarrolla una idea, una individualidad ante la existencia; pueden verse como un conjunto en el que se desarrollan las diversas etapas de la existencia. Y así por ejemplo la religiosidad va apareciendo según se van superando las diversas posturas estéticas o inmanentes. El ser humano es un ser escindido, desgarrado. Tiene que pasar de un plano a otro superior. La riqueza de la experiencia existencial es ir agotando la multiplicidad de posibles facetas e ir dejando los estadios inauténticos. Es decir, se trata de que el lector vaya pasando de un pseudónimo a otro con la carga que impone cada uno. Los pseudónimos son una manifestación de la pasión de lo infinito y son también expresión del anhelo de progreso y unidad en el desarrollo de sí mismo²³. Igualmente plantean los diversos esta-

²¹ *Diario*, III, 160.

²² *Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»*, XI, 302.

²³ *Ibidem*, 302-303.

dios en orden a la verdad cristiana; los presento cubiertos de disfraces; cada uno se identificará con alguna faceta existencial, pero percibirá la llamada a dejar una e instalarse en otra superior. Pero yo me he distanciado de esos personajes para no ser su prisionero. Mi verdadera imagen está en los *Discursos edificantes*.

Por último, he aquí los pseudónimos que he usado en las respectivas obras y el significado específico de cada uno de ellos. Joannes Climacus es el autor de *De omnibus dubitandum est*, *Migajas filosóficas* y *Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»*; a su vez, Anti-Climacus es el autor de *La enfermedad mortal* y de *Ejercitación del cristianismo*. Joannes Climacus es el nombre de un teólogo bizantino del siglo vi, autor de una obra titulada *La escala del paraíso*; este nombre parece destinado a alguien que había buscado vanamente en los sistemas filosófico-teológicos el medio de escalar el cielo utilizando los diferentes grados del saber. En sus obras, Joannes Climacus trata de mostrar, frente a Hegel, que la subjetividad es la verdad y que el cristianismo es irreductible a una doctrina porque es una comunicación existencial. Anti-Climacus, en cambio, hace ver que, si la subjetividad es la verdad frente a la objetividad abstracta de los sistemas, a su vez la subjetividad es el error frente a la Trascendencia de Dios, que pide la sumisión a la fe con temor y temblor²⁴. Joannes Climacus se sitúa tan bajo que llega a declararse no cristiano. A la inversa, Anti-Climacus se cree cristiano en el más alto grado. Pues bien, yo me considero estar por encima de Joannes Climacus y por debajo de Anti-Climacus.

Víctor Eremita es el autor de *La Alternativa* y de un artículo en la Revista *Foedrelandet*. Ese nombre demuestra que el autor es una persona profundamente religiosa, aunque pase y describa estados amorosos, seducciones, etc.; esa obra es escrita desde el claustro; de ahí el nombre de Eremita. Constantin Constantius escribe *La repetición* y Joannes de Silentio el de *Temor* y *Temblor*. Virgilius Aufniensis es el pseudónimo de *El concepto de angustia*. Fue después de terminar la obra cuando decidí ponerla este pseudónimo; Virgilius significa el vigilante, o sea, guardián, observador de Copenhague. *Prefacios* lleva el pseudónimo de Nicolás Notabene; con este pseudónimo he querido titular las obras incompletas o inacabadas, pero al final no lo hice y sólo lo lleva esta obra. Nicolás Notabene se comprometió con su mujer a no escribir más libros, pues esto a la larga es una forma de infidelidad. Pero no escribir libros no quiere decir que no se puedan escribir prefacios; por eso la obra se compone sólo de éstos. Hay que atribuir *Etapas en el camino de la vida* a Hilarius Encuadernador; éste lo que hace es unir los tres cua-

²⁴ BRUN, J., «Introduction», vol. II, p. XXII.

dernos que tratan sobre los tres estadios de la vida y que llevan a su vez cada uno su pseudónimo: el primero, estadio estético, titulado «In vino veritas» y cuyo autor es William Afham; el segundo, estadio ético y que se titula «Diversas palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones», cuyo autor es un esposo; éste no es otro que el Asesor Wilhelm, que representa la realización del estadio ético cuyo nervio es la decisión que vertebría la vida humana. Finalmente, el tercer cuadernillo trata sobre el estadio religioso, cuyo título es «Culpable o no culpable» y cuyo autor es Frater Taciturnus, el cual cuenta que ha pescado en el lago de Söborg un cofre que contenía un manuscrito que él edita. Allí se cuentan los males y tribulaciones de un amor que suspira desde lo profundo y que nadie oye ni entiende porque está encerrado como en un lago.

4. ¿Escritor estético o religioso?

Una gran parte de mi obra es estética. ¿Qué quiero decir con esto? Que en ella describo toda clase de personajes con sus diversas posturas respecto al amor, al placer, al enamoramiento, al matrimonio, a la riqueza... y cómo en estas cosas agotan su espíritu haciendo de ellas el valor último de referencia de sus vidas. Y así aparecen tipos seductores, escépticos, libertinos, desesperados, cínicos... ¿Quiere decir eso que yo me identifique con ellos o que sus vidas sean de algún modo reflejo de la mía? De ninguna manera. Yo he dicho que éstos son tipos que yo he creado poética y literariamente como fruto de mi imaginación. Y ¿con qué intención? Para meterme en ellos y hacer ver la inconsistencia de su condición o al menos para advertir a mis contemporáneos de los peligros que corren si toman como modelo de vida cualquiera de esos tipos. Yo he querido llamar la atención y hacer ver que la verdadera vida es la religiosa. Considero el período estético de mi obra como un camino que debe ser abandonado para acceder al cristianismo.

El conjunto de mi obra estética, vista en relación al resto de la obra, es un engaño, entendiendo esta palabra en un sentido especial, es decir, un engaño necesario para llevar a la verdad a los que están en la ilusión. He querido hacer ver que los que viven en ese plano inmanente, inmediato, estético, de mero placer, no son verdaderos cristianos aunque se llamen así. Están engañados respecto a esa condición y es preciso hacerles despertar. Y ése es el sentido de mi obra estética. Decir a los hombres que viven en la inmediatez del placer y de otras preocupaciones meramente inmanentes que su vida no es cristiana, que tienen que llegar a ser cristianos y ello mediante la decisión de negar esa inmediatez.

estética. De ahí el título de mi primera obra *La Alternativa*, es decir, o lo uno o lo otro, o la vida estética que no roza la trascendencia o la ética que compromete. He tenido que vestirme con la piel de esos personajes pseudónimos para hacerme ver y entender. Pero eso no quiere decir que mi vida sea la de esos personajes. En ese sentido he usado un engaño pedagógico para hacerme entender. Ese engaño significa no ir directamente a deshacer o a criticar la postura de tantos hombres, sino hacérselo comprender a través de personajes vivos. Es una lectura en este campo de lo que hizo Sócrates en el suyo. Sócrates se hizo ignorante para que los hombres, en contacto con él, se hicieran conscientes de su propia ignorancia. Yo, a través de mis pseudónimos y obras estéticas, no digo a la gente que no sea cristiana, sino que lo constaten al contacto con esos personajes que propongo. Sócrates y los testimonios de la verdad para infundir ésta han tenido que presentarse como ignorantes.

Cuando yo trabajaba en *La Alternativa*, es decir, en lo estético, en el fondo iba contra mí mismo aunque no lo aparentara. Esta forma de ir contra sí mismo para ser instrumento de la verdad, lleva a muchos hombres a la desesperación porque significa el esfuerzo de desvanecer toda ilusión y presentar la idea en su pureza. Yo voy por la calle y me hago ver por cualquiera y hablo con él. Los demagogos «demócratas» hacen a la gente corriente insolente en su audacia. Yo he desarrollado toda mi capacidad de engaño en beneficio de la verdad. Y para eso decidí salir todos los días un rato a la calle, para dar a entender que era un holgazán, que un tipo como yo no podía escribir nada serio. Consideré también los elogios como un ataque y los ataques como algo digno de tenerse en cuenta. Así Copenhague creyó, unánimemente, que yo era un filósofo holgazán, poco serio. Pero de esta manera servía a mi idea, a pesar de que no quería poner en mal sitio a la gente de reputación; hubiera querido pedir disculpas a éstos; pero yo, en el fondo, estaba sirviendo a mi idea. «Así viví yo este período estético: sufriendo por dentro, cortando con el mundo y, sin embargo, aparentando ser un frívolo. Pero tuve que tener cuidado con no llevar a extremos la idea de que el engaño estaba teniendo tanto éxito. Me tenía que perdonar que *La Alternativa* despertase tanto interés y se leyese con entusiasmo. Entonces comprendí lo que me enseñaron de pequeño: cómo la mezquindad y la villanía gobiernan el mundo»²⁵.

Pero yo he sido siempre un escritor religioso desde el principio. Lo disimulaba al principio porque era conveniente para la causa del cristianismo. Por eso empecé como autor estético, para atraerme a la gen-

²⁵ Punto de vista explicativo de mi obra de escritor, XVI, pp. 33 ss.

te y luego intentarles acercar a la verdad cristiana. Me serví de la mentalidad, vicios y aficiones de la gente para, desde ellos, impulsarles a otra esfera superior. Pero tenía que andar con cuidado. No podía ir a pecho descubierto. Presentar abiertamente la verdad cristiana con toda su exigencia hubiera sido contraproducente; hubiese sido rechazada de plano. Por eso fui indirectamente con pseudónimos, escritos estéticos, dando a entender que yo era un tipo frívolo, holgazán, como lo eran ellos. Cuando me puse en lugar de la gente tuve éxito y atractivo. Pero cuando me descubrieron que era un escritor religioso, entonces el vulgo me tomó por un loco. Un sibarita que primero gusta los placeres y luego se declara en contra de todo eso haciéndose cristiano y penitente, es un loco. Así fui juzgado. Cuando se descubrió que yo perseguía el problema de llegar a ser cristiano, dejé de ser interesante. El valor de lo estético está, en un sentido profundo, en la indicación que da de lo trascendental que es la decisión de llegar a ser cristiano. He de decir que creo haber prestado un servicio a la causa del cristianismo; pero a la vez, yo mismo he sido educado en ese proceso²⁶.

El fin, pues, de mi trabajo literario es acometer el problema de llegar a ser cristiano. Para eso, parto de la situación de la cristiandad que cree que es cristiana y en realidad no lo es. Llegar a ser cristiano en la cristiandad implica: primero, llegar a ser lo que uno es, o sea, cristiano; y segundo, desembarazarse de la ilusión de creer que se es. Para ambos casos hay que utilizar la comunicación indirecta. La cristiandad es una prodigiosa ilusión. La mayoría de los llamados cristianos viven en categorías ajena al cristianismo, gente que no piensa en Dios. La empresa de envergadura es introducir el cristianismo en la cristiandad; y yo me siento impulsado a hacerla como Sócrates quiso reformar la plebe entremezclándose con ella. La ilusión de que todos son cristianos no se puede destruir directamente, sino por medios indirectos, por alguien que se proclama ateo. Un escritor religioso, ante esto, no debe impacientarse; tiene que servir a la verdad dialécticamente, ocultando el reconocimiento que hace a solas ante Dios. Y así debe empezar por obras estéticas, es decir, poniéndose en contacto con los hombres, para luego mostrar lo religioso. Es decir, debe encandilar a los lectores con lo estético y, a continuación, soltarles lo religioso. Hay, pues, que ponerse en lugar del otro y partir de ahí. En este sentido, ser maestro significa justamente ser aprendiz.

Pero llegó el momento en que tuve que dar abiertamente la cara y presentarme como lo que era y había sido desde el principio, como un autor religioso. Llegué a ser poeta a la vez que desarrollé en mí un des-

²⁶ *Ibidem*, pp. 65 ss.

pertar religioso; pero la religiosidad se sobrepuso y, en cierto modo, anuló al poeta. Mi obra *Post-scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»* presenta la transición de los escritos puramente estéticos a los religiosos. Y entonces hube de cambiar el modo de existencia para amoldarme a la nueva situación. Cuando me presenté como escritor religioso, Copenhague entero se hizo irónico contra mí. Por entonces reinaba una desmoralización que amenazaba la desintegración moral del país. Yo me convertí en el blanco de la ironía y el pueblo creyó que yo estaba loco. ¡Qué contradicción! A semejanza de Sócrates, maestro en ironía, soy objeto de la risa del mundo. Pero un autor religioso debe saber que, en este mundo, será siempre polémico; los peores ataques no le vienen del populacho, sino de la aristocracia, el gobierno, la Iglesia... «Al autor religioso se le reconoce por el hecho de dónde y de quién le viene el ataque. La persecución, no la reputación, es la única prueba de que se está en la verdad. La señal de caminar por la verdad es ser perseguido, burlado... Ante la plebe, desarrollé esa categoría que, a causa del hegelianismo, estaba entonces considerada como una ridiculez: el individuo»²⁷.

De modo que la duplicidad estética y religiosa de mi obra no se da porque yo fuese primero estético y luego religioso, sino que ambas cosas se dan a la vez en toda mi obra. Lo religioso está ya desde el principio y lo estético se da también al final. Yo escribí a la vez obras estéticas como *La Alternativa* y obras religiosas como los *Discursos edificantes*. Por tanto, no pasé de un estado a otro. He sido siempre un autor religioso: «No hago profesión de mi religiosidad, sino que me atengo a lo que mis obras son objetivamente. La religiosidad de mi obra queda al descubierto por su misma naturaleza. Si hago esta confesión de la religiosidad de mi obra es para evitar un malentendido apresurado. Si partimos de que mi obra es de un autor estético, fácilmente se ve desde el principio que esto no es así. Si se parte de que el autor es religioso, entonces sí que se entiende todo»²⁸. O religiosidad o sensualidad, no hay cosa intermedia posible. O lo uno o lo otro; ése es el significado de *La Alternativa*. Yo estaba decidido por la religiosidad desde el principio. La excentricidad de lo estético es expresión de la intensidad de lo religioso. Me di cuenta bien pronto de que no podía ser religioso hasta cierto punto, haciendo componendas con la sensualidad o esteticidad. De ahí mi radical decisión, desde el principio, por lo religioso. Como símbolo de esto, puedo decir que *La Alternativa*, obra estética, es escrita desde el claustro, es decir, por Víctor Eremita. Y al mismo tiempo escribí *Dos discursos edificantes*. Di al mundo con la mano izquierda la

²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁸ *Ibidem*, pp. 11-12.

primera, y con la derecha los discursos; he sido fiel a la línea de éstos, aunque me haya cargado el favor del público. Existe la ilusión de que la religión y el cristianismo son cosas a las que se recurre cuando se envejece. Lo estético ensalza siempre la juventud; por eso desconfía de la persona religiosa. Se cree que la juventud es estética, y la vejez, religiosa. Pero, ¿cómo desvanecer esta ilusión? Con la producción simultánea de obras estéticas y religiosas. El error de que si fuéramos siempre jóvenes no necesitaríamos la religión, proviene de que se confunde el hacerse viejo en el sentido del tiempo y hacerse viejo en el sentido de la eternidad. Para enfrentarse a esto, lo mejor es ser a la vez escritor estético y religioso.

En mi *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* reflejo la unidad de mi obra. No fui al principio un escritor estético, soy en conjunto un escritor religioso y toda mi obra tiene por objeto el llegar a ser cristiano. «Hay una época para hablar y otra para callar; cuando creí que debí callar, por nada hablé, aunque fuera atacado. Pero ahora afirmo que soy un escritor religioso. Si mis obras estéticas no se entienden, no importa; eso no es esencial. Lo que me importa es que se entiendan mis obras religiosas y las estéticas en clave religiosa. Confieso que he sido y soy un escritor religioso y que la totalidad de mi trabajo se relaciona con el cristianismo o con llegar a ser cristiano»²⁹.

5. Períodos de producción y sus correspondientes obras

Mi primera obra, propiamente dicha, es *La Alternativa*; la compuse después de mi ruptura con Regina y la empecé en mi primera estancia en Berlín. Pero durante mi juventud compuse algunos ensayos y discursos que fueron apareciendo en varias revistas, sobre todo en *Faedrelandet*. Estas obras, de menor calado, van desde 1834 a 1843. Los motivos que dieron lugar a su aparición son: la muerte de mi padre y mi compromiso con Regina. Fueron tiempos trágicos. Ya en ellas aparecen los rasgos y preocupaciones que iban a llenar propiamente mi obra: la crítica a Hegel, la ironía y el pensamiento religioso. Iré enumerándolas, diciendo su contenido y el año que las escribí.

Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer, 1834. En ella respondo a la expectación romántica de la mujer por parte de P. E. Lind, obispo de Aalborg; ironicé atribuyendo a la mujer innumerables méritos intelectuales que niego por reducción al absurdo.

²⁹ *Ibidem*, p. 3.

Nuestra literatura de prensa, 1835, fue una conferencia que di a la Asociación de Estudiantes el 28 de noviembre de 1835; el punto nuclear de este trabajo es que la prensa no está de ningún modo en el origen de las reformas como se cree, sino que más bien está enfangada en intereses estéticos y de poder.

Papeles de un hombre todavía vivo, 1838, ataca al cuentista danés H. C. Andersen y me centro ya en la crítica a la religiosidad de aquel momento. Tengo que decir que en esta obra aparece la lucha interna que yo llevaba dentro. Mi crítica a Andersen es una proyección de la crítica que me hacía a mí mismo.

La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón, 1838, es la expresión de la lucha que entonces mantenían ortodoxos y racionalistas en teología.

Predicación hecha en el seminario de pastoral, 1841, es una exposición que tuve que hacer en ese seminario como prueba académica. Sitúo los textos de la Escritura como acicate para la meditación y para el encuentro con Dios. Aquí marco ya diferencias con la jerarquía eclesiástica y doy la pauta de los futuros discursos edificantes.

El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates, 1841. Es mi tesis doctoral. En ella examino la ironía en Sócrates; luego, en los románticos alemanes que hacen de ella expresión de una conducta amoral y anticristiana; por fin, trato de ver la unidad de ambas concepciones.

Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est, 1842-43. Parto en filosofía, no de la admiración como Sócrates, sino de la duda, como Descartes, aunque aquí me explayo bien contra la duda cartesiana y la filosofía hegeliana. En ella reflejo muchos de mis rasgos personales: gusto por la vida retirada, melancolía y huida del trato con los hombres; demuestro, además, mi gusto por el razonamiento.

a) Primer período: 1843-1845: De la estética al cristianismo

Mi obra propiamente dicha puede dividirse en tres períodos de producción. El primero es el de las obras estéticas, el segundo es un período intermedio y el tercero es el de las obras religiosas. En este primer período, el movimiento va de la negación de lo estético a la afirmación de lo religioso; se trata, como ya he dicho, de la reflexión indirecta que versa sobre lo estético y se encamina a lo religioso. He aquí las obras de este período. Iré diciendo su título, contenido, autor pseudónimo si lo tiene y el año que la escribí. Algunas obras aparecieron publicadas después de mi muerte.

La Alternativa, por Victor Eremita, 1843. En ella se plantea justamente la relación existencial entre la estética y la ética en el individuo concreto. Tiene dos partes o volúmenes. La primera plantea la posibilidad de una existencia imaginaria en la pasión estética y por eso es paradójica y choca con el tiempo. Esta existencia, en su grado máximo, es desesperación y, propiamente, no es existencia, sino posibilidad de ésta; no llega a la existencia, sino que se refugia en el pensamiento. El autor de esta parte, a quien llamo A, frente al autor de la segunda parte, que llamaré B, es un pensador dialéctico y arrogante que posee los dones seductores de la inteligencia y el espíritu³⁰. En esta parte aparece la interioridad propia de la imaginación queriendo echar abajo el pensamiento hegeliano de que lo interior es exterior y viceversa. Todo esto se desarrolla en ocho ensayos que son: «Diapsalmata», «Los estadios eróticoss inmediatos o el erotismo musical», «La repercusión de la tragedia antigua en la moderna», «Siluetas», «El primer amor», «Rotación de cultivos», «El más desgraciado» y «Diario de un seductor». La segunda parte se compone de tres ensayos: «El valor estético del matrimonio», «Estética y ética en la formación de la personalidad» y «Ultimátum». Este segundo volumen es el paso de la esfera estética a la ética. El autor es el consejero ético Wilhelm, también llamado B, que se dirige y opone al estético A de la primera parte. Wilhelm vive en el plano de la ética. Así se ve el progreso sobre la primera parte donde A vivía una vida de esposo sin compromiso, asaltado por todas las posibilidades del eros. Wilhelm, viviendo en el plano ético, triunfa sobre el disimulo, la melancolía, el libertinaje, la pasión ilusoria y la desesperación. Así se llega al tipo de hombre ético; hay un cambio de escena: en lugar de un mundo hecho de posibilidades e imaginación y regido por la dialéctica del placer, se ve afirmarse al individuo en su verdad personal, hecha de compromiso e interioridad³¹. Así pues, o lo uno o lo otro, o la esfera estética o la ética. Si no se pasa del dilema de «o lo uno o lo otro», nada permanece ni es en el mundo. ¿Qué sentiría Regina al leer *La Alternativa*? Yo escribí este libro para hacerla comprender todos los malentendidos y sacarla de apuros, sobre todo el último ensayo, «Diario de un seductor». Pero quiero dejar claro lo que antes dije: que he sido siempre un escritor religioso. Por eso, a la vez que apareció *La Alternativa*, aparecieron dos discursos edificantes o religiosos.

Dos discursos edificantes, 1843. Estos dos discursos, que versan sobre la esperanza de la fe (Gál 3, 23 y ss.) y sobre que todo don perfecto desciende de lo alto (Sant. I, 17-22), son los primeros de los 88 que he com-

³⁰ Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», X, pp. 234-235.

³¹ *Ibidem*, pp. 235-236.

puesto a lo largo de mi obra. «Todos ellos son discursos religiosos que valen para todos: reyes, reinas, papas, obispos, aristócratas, mendigos... Son un mensaje directo. Soy yo quien los firma y ellos demuestran lo que soy. Por eso, desde el principio, me entiendo como un autor religioso»³². Su núcleo es éste: la nobleza del hombre está en su necesidad de Dios. Los he llamado discursos edificantes o religiosos y no sermones, que eso son en realidad. Y lo he hecho así porque no tengo autoridad para echar sermones, no soy pastor. Me atengo a mi misión, que es ser un escritor que anima, desde su posición seglar, a la verdad cristiana. Estos discursos se van entremezclando con las obras que firmo con pseudónimos. Por eso digo que soy siempre un escritor religioso. Porque o bien escribo los discursos que son directamente obras religiosas o bien escribo obras pseudónimas pero con intención religiosa.

La Repetición, por Constantin Constantius, 1843. Narra cómo un joven ha perdido su primer amor y busca una salida fuera de lo estético para recuperar a su princesa, ya que, en ese plano, es imposible ninguna recuperación o repetición; por tanto, la solución ha de ser buscada saltando a principios superiores como es la moral y, sobre todo, la religión. Yo pensaba entonces en Regina... En la obra hay una mezcla de recuerdos personales y reflexiones filosóficas. Los problemas planteados conciernen al tiempo y a la relación de la moral con la fe. La obra es un mensaje para Regina. Yo estaba entonces desgarrado por dos deseos inconciliables: por una parte, quería presentarme a Regina con un aspecto desagradable para que ella pudiese decir: ¡vaya, de la que me he librado! Por otra, quería que Regina supiese en qué caos me había hecho caer la ruptura con ella. Me valgo para expresar todo esto de la figura bíblica de Job; éste todo lo pierde, pero lo encuentra en su protesta y relación con Dios. Job se sale de los cánones morales corrientes, representados por sus amigos, y apela directamente a Dios, que le devuelve con creces lo que le ha arrebatado.

Temor y temblor, por Joannes de Silentio, 1843. Creo claramente que esta obra es de lo mejor que ha salido de mis manos. Es la expresión de mi fe. El «pathos» que hay en ella es terrible. Cuando la escribí, iba de incógnito por la calle como un callejero con aire travieso. Nadie podía captar mi seriedad. Es la verdadera expresión del horror. Si yo entonces hubiera tenido aires de seriedad, el horror hubiera sido menor. Esta obra reproduce en el fondo mi vida³³. El núcleo es la historia de Abraham e Isaac en el Monte Moria. Por una parte, quiero plantear cómo la religión trasciende la ética y no es una mera prolongación de ésta. Y,

³² *Diario*, II, 298-99.

³³ *Diario*, III, 204.

por otra, me veo a mí mismo como sacrificado por mi padre y sacrificador de Regina. Me identifico, pues, tanto con Abraham como con Isaac. Ante Dios nadie puede alegar obligaciones éticas; Dios no necesita de nada ni de nadie y se puede imponer al hombre de modo directo, sin mediaciones. Ante eso, el hombre tiene que obedecerle con temor y temblor.

Dieciocho discursos edificantes. Prueba homilética, 1843-44. Reúno aquí 18 discursos que publiqué en grupos de dos, tres y cuatro, más una homilia. A través de ellos intento llevar al lector a penetrar en el sentido de la Sagrada Escritura. Y oriento la fe en dos direcciones: hacia la trascendencia y hacia lo eterno en el hombre. Planteo el sufrimiento como un don misterioso de Dios que debe ser aceptado y como una prueba para fortalecer la fe. Sus temas son: la espera de la fe (Gál 3, 23); toda gracia y todo don perfecto descienden de lo alto (Santiago 1, 17-22); el amor cubre la multitud de los pecados (I Pedr. 4, 7-12); el Señor me lo ha dado, el Señor me lo ha quitado, bendito sea su santo nombre (Job 1, 20-21); en la paciencia poseeréis vuestras almas (Luc 21, 19); la perseverancia en la espera (Luc 2, 33-40); acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud (Eclesiastés 12, 1); la espera de una felicidad eterna (II Cor 4, 17-18); es necesario que él crezca y yo disminuya (Juan 3, 30); la necesidad de Dios es la perfección suprema del hombre; una espina en la carne (2 Cor 12,7); contra la cobardía (2 Timoteo 1, 7); la verdadera plegaria es una lucha con Dios en la que se triunfa por el triunfo de Dios (Mc 8, 35 y ss.); prueba homilética sobre I Cor 2, 6-9: hablamos una sabiduría que no es de este siglo, sino de la sabiduría divina, misteriosa, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria. Todos estos discursos son el testimonio de un hombre sumergido en la existencia y atento a la salvación con paciencia.

Migajas filosóficas, por Joannes Climacus, 1844. Es una crítica al hegelianismo que profesaban los teólogos de Dinamarca. El autor, mi pseudónimo Joannes Climacus, designa a Hegel y se relaciona con la ironía de la subjetividad contra el sistema. Hegel es un iluso que se lanza a la conquista de los cielos, no asaltando montañas como los gigantes, sino a base de silogismos. El núcleo de la obra es que el cristianismo es un fenómeno histórico que ha querido dar al individuo un punto de partida para su conciencia eterna, y funda su felicidad sobre su relación con un hecho histórico: la aparición de Cristo sobre la tierra. El método para llevar esto a cabo es el uso de la comunicación. Hay una comunicación directa, que es la transmisión del saber, y otra indirecta, que es existencial, es una comunicación de un poder-deber; ésta es ética y existencial y nada tiene que ver con un sistema de conceptos el cual no tiene en cuenta para nada al individuo. Yo critico en esta obra a los sistemas que objetivizan la existencia, disuelven al individuo y ven la

historia como una eternidad autorreveladora. A este sistema ampuloso que es el hegelianismo yo opongo mis «migajas filosóficas».

El concepto de angustia, por Virgilius Haufniensis, 1844. Es una reflexión psicológica que sirve de introducción al pecado original. Sigo la crítica a Hegel y se lo dedico a mi amigo P. M. Möller, quien, a su tiempo, me ayudó a apartarme de una vida de disipación. Estructuro el tema de la angustia refiriendo ésta al pecado y a la libertad. El pecado es una categoría de la individualidad, no del pensamiento especulativo; se refiere esencialmente a la existencia, no a la abstracción. El pecado no puede encontrar sitio en el sistema. Y la angustia no guía el pensamiento hacia la especulación, sino hacia la interioridad de la existencia. La angustia es el estado del hombre que, en suspensión teleológica, está impedido de realizar la ética³⁴. La angustia es un enorme repliegue del alma que precede a todo pecado, incluido el original. Pero la experiencia de la angustia es un privilegio del hombre que le restablece en su individualidad. El hombre no puede pasar de su angustia por medio de especulaciones. La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad.

Los Prefacios, por Nicolaus Notabene, 1844. Los prefacios tenían mucha importancia en la antigüedad. El prefacio es diferente de la obra; no debe tratar ninguna cuestión a fondo, sino sólo de una apariencia. Un prefacio es un asunto de sentimiento, humor y capricho. Mi pseudónimo, Nicolaus Notabene, dice que su mujer no le deja escribir; pues reclama su atención para ella; entonces, como no puede escribir libros, escribe prefacios. En ellos trata del conocimiento como facultad de compadecerse de la miserias de los hombres. El sufrimiento es el secreto divino de la vida aquí abajo. Por todo ello sigue en la brecha de la crítica antihegeliana.

Tres discursos sobre circunstancias supuestas, 1845; el primero trata «Sobre la confesión»; confesión como examen de conciencia, no confesión católica; en el reconocimiento solitario, el individuo se esfuerza por mostrarse ante Dios tal como es, con sus faltas, en silencio. El individuo ante Dios siente su desamparo y desnudez en función del socorro a que aspira. El segundo está escrito «Con ocasión de una boda»; el amor todo lo sobrepasa, de ahí el compromiso religioso del matrimonio; y el tercero es un «Discurso sobre una tumba». El pensamiento de la muerte debe incardinarse al hombre en lo serio y colocar al individuo en presencia de Dios. La muerte puede interrumpir bruscamente nuestra propia actividad. Ella es el maestro de la seriedad, pues nos hace padecer el último examen de la vida.

³⁴ Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», X, pp. 249-250.

Etapas en el camino de la vida, por Hilarius Encuadernador, 1845. Las etapas o estadios no son diferentes momentos que jalonan una marcha continua. Son diversas esferas de existencia, rigurosamente independientes unas de otras. Cada una de ellas representa un punto de vista diferente sobre el mundo y la existencia, y conlleva su modo específico de pensar, sentir... No hay, pues, evolución, sino jerarquía de modos de vivir. Si *La Alternativa* giraba en torno a sólo dos estadios, el estético y el ético, ahora se añade otro, el religioso. La primera parte de la obra trata, pues, del estadio estético y se titula «*In vino veritas*». Cada uno de sus personajes, imitando *El Banquete* de Platón, disertan sobre el eros y la mujer. Todos coinciden en gozar de la vida y buscar la felicidad. El estadio estético conduce a la desesperación. La segunda parte trata del estadio ético y se titula «*Diversos dichos sobre el matrimonio*». El consejero Wilhelm hace una apología del matrimonio desde el punto de vista ético; critica a los estetas que son los detractores del matrimonio. Pero este estadio todavía no es el supremo. El tercer estadio es el religioso y lleva el título de «*Culpable, no culpable*». La vida religiosa conlleva sufrimiento; es la historia de una ruptura armoniosa por razones religiosas. Naturalmente que esto me recuerda mi propia historia. El problema es cómo referir este amor desgraciado a la esfera de lo religioso. En la esfera estética y ética, el sufrimiento es contingente, puede faltar y aquéllas seguir igual; en el estadio religioso el sufrimiento es decisivo porque designa y eleva a la interioridad.

b) Segundo período: 1846: De la especulación al cristianismo

Éste es un período intermedio, corto en tiempo pero rico en contenido. Contiene sólo una obra, pero es lo suficiente para caracterizarse como período independiente. Así como el primero mostraba la crítica de la estética para llegar al cristianismo, éste hace la crítica de la especulación para llegar a la verdad cristiana.

Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», por Joannes Climacus, 1846. Esta obra es el punto decisivo de mi obra como escritor. Presenta el problema de llegar a ser cristiano. Plantea el segundo camino para llegar a esa meta, que va desde la anulación de la especulación al cristianismo³⁵. Al hacer de llegar a ser cristiano el punto decisivo de mi actividad de escritor, ataco indirectamente a la dialéctica socrática y directamente al sistema hegeliano. Es decir, en esta obra no voy de lo simple a lo complejo, de lo sencillo a lo especulativo,

³⁵ Punto de vista explicativo de mi obra de escritor, XVI, p. 30

sino a la inversa, voy desde el sistema hacia atrás, hacia lo simple, que es llegar a ser cristiano. Aquí sigo adelante con la problemática de las *Migajas*, a saber, el problema de la comunicación cristiana; pero ahora visto no subjetiva, sino históricamente. El objetivo «no científico» es un desafío contra los sistemáticos hegelianos y contra los desmitologizadores de la Biblia. Es, pues, un alegato existencial. Para mí, cristianismo y filosofía son incompatibles.

c) Tercer período: 1847-1855: Período religioso

Este es el período propiamente religioso de mi producción y, por consiguiente, firmo personalmente con mi nombre casi todas las obras. Sólo dos llevan pseudónimos, pero digo expresamente que están editadas por mí. En ellas ataco de una manera directa a la cristiandad en general y a la Iglesia oficial danesa en particular, por haber desvirtuado en esencia el cristianismo. Han hecho de él una forma burguesa de vida, alejada del compromiso y vivencia transformadores. En estas obras ya no parto del público, como en las estéticas, para llevarle a la verdad cristiana; parto del individuo y me centro en él para ayudarle a ser cristiano. Aquí la religión es lo más serio. Y la seriedad es lo individual.

El libro sobre Adler, 1846-47. A. P. Adler era pastor de Bornhelm. Creyó haber recibido una revelación; publicó un escrito relatando este acontecimiento y a continuación la autoridad eclesiástica le destituyó. Ese escrito de Adler cambió radicalmente respecto a los anteriores, que eran de corte hegeliano. En la supuesta revelación, Cristo le dice que abandone las ideas hegelianas y se atenga exclusivamente a la Biblia. Ya he dicho que el fallo de Adler fue divulgar esa revelación. Tenía que haberla interiorizado, haber transformado su vida conforme a ella y luego haber hablado con la autoridad de la experiencia y el compromiso.

Discursos edificantes con diversos puntos de vista, 1847. Son tres discursos. El primero es «Un discurso de circunstancia: la pureza del corazón». Dedico este discurso al individuo y digo que la pureza del corazón es desechar una sola cosa. El segundo, «Lo que nos enseñan los libros del campo y los pájaros del cielo», muestra la providencia divina sobre el hombre; éste debe trabajar sabiendo que es Dios quien le alimenta y, por tanto, que se eleve por encima de los cuidados del mundo. El hombre trabaja, pero es Dios quien le alimenta. El tercero es «El evangelio de los sufrimientos», donde digo que el camino no es la aflicción, sino que la aflicción es el camino para llegar a Dios. Y eso es así porque ella nos hace descubrir el peso eterno de la felicidad que nos falta. Hay que aceptar el sufrimiento porque es el fondo mismo de la condición humana.

Las obras del amor, 1847. En esta obra contrapongo la concepción cristiana y griega del amor; sobre todo la platónica. El amor platónico se vincula a las cualidades que pueden poseer los seres; tiene por objeto la belleza. En cambio el amor cristiano es gratuito, sin motivo; ve en el otro la imagen de lo sagrado, viene de Dios. Se dirige al pecador, al que no tiene dignidad y le infunde esperanza. El amor cristiano acaba por ser un mandato, no en el sentido del deber de Kant, sino en el de amar al prójimo concreto, el que está a tu lado. Es un mandato surgido de la eternidad y se cumple en la renuncia. Aunque se dirige a todos los hombres, no es ciego, sino que es personal; va al encuentro de cada uno en particular. Amar cristianamente a otro es ayudarle a amar a Dios o sostenerle en ese mismo amor³⁶.

La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa, 1847. Vuelvo a plantear el problema de la comunicación. Nuestra época está engañada y en parte eso se debe a los medios de comunicación; éstos han traído la confusión y el activismo. Nuestro tiempo se está convirtiendo en una época de charlatanes donde reina sobre todo la confusión y el embrollo.

Discursos cristianos, 1848. Están divididos en cuatro partes. La primera: «Los cuidados de los paganos»; estas preocupaciones paganas son: la pobreza, la abundancia, la insignificancia, la grandeza, la temeridad, el tormento propio y la desesperación. La segunda trata de «Los sentimientos en la lucha con el sufrimiento»; en ella considero la alegría cristiana en el sufrimiento, y la tercera es «Pensamientos que hieren por la espalda. Para la edificación», donde hago diversas consideraciones en torno a pasajes bíblicos. Por último, la cuarta parte es «Discursos para la comunión del viernes», en que comento también varios pasajes bíblicos del Nuevo Testamento.

Punto de vista explicativo de mi obra de escritor, 1848. Es éste un trabajo de síntesis, de visión de conjunto de mi obra. Después de haber oído las interpretaciones torcidas respecto a mis obras anteriores, he salido al paso para explicar mi posición de escritor. Y hago en ella solemne proclama de que soy, sobre todo y ante todo, un autor religioso.

Dos pequeños tratados ético-religiosos, 1849. Establezco las diferencias entre el genio y el apóstol. El primero es un don de la naturaleza. El segundo es una vocación a una llamada divina. Es sacrílego creerse investido de la verdad y arrogarse así el derecho de morir por ella. El martirio querido por el hombre es una pura y simple impudicia.

³⁶ BRUN, J., «Introduction», vol. XIV, p. XVI.

La enfermedad mortal, por Anti-Climacus, editada por mí, 1849. El hombre es la unión de lo finito y lo infinito; ambos se sintetizan en el yo. La desesperación es el desacuerdo del yo consigo mismo y se da cuando el yo se refiere a él mismo y no a Dios. Y esto es el pecado. Existe, pues, una identificación entre desesperación y pecado. Éste consiste un que, estando delante de Dios, el yo no quiera ser yo ante Dios o quiera serlo sin Dios³⁷.

Los lirios del campo y las aves del cielo, 1849. ¡Ay! ¡Esta obra es la más querida por mí. Yo desearía recitarla en voz alta en el cielo ante la presencia de Dios y en compañía de los bienaventurados! Es un canto a la confianza absoluta del hombre en Dios en todo momento. Los lirios del campo y los pájaros del cielo son los maestros que nos enseñan a esperarlo todo de Dios.

El Sumo Sacerdote, El publicano, La pecadora, 1849. Estos tres discursos se proponen resaltar el aislamiento del hombre delante de Dios. Cristo es el Sumo Sacerdote que tiene compasión de nosotros porque ha sufrido y ha sido también tentado como nosotros. El publicano, con la conciencia de su falta, está muy cerca de Dios aunque él se crea lejos. La pecadora es el símbolo eterno del perdón de los pecados.

La neutralidad armada, 1849. Este título indica la fórmula a la que se llegó en la Convención que Dinamarca hizo con Rusia, Suecia y Prusia en 1780; pero yo me la aplico a mi caso y llamo neutralidad armada a no juzgar a otros cristianos. Neutralidad armada quiere decir dos cosas: una, denunciar las tentativas de poner el cristianismo al gusto del día; otra, proclamar que el cristianismo no es un sistema demostrable ni una doctrina que se enseñe.

Ejercitación del cristianismo, por Anti-Climacus, editada por mí, 1850. Esta obra tiene un carácter histórico y se plantea en ella la oposición entre el cristianismo del Nuevo Testamento y el actual. Nuestra sociedad es tan pagana como la antigua. Mi pseudónimo pone en guardia contra los intentos de autodivinización del hombre llevados a cabo por los movimientos sociales. Es una réplica a Hegel, Feuerbach, Strauss, Marx, Comte. Y trata de desmontar las mistificaciones que descansan en la desmitologización de la Sagrada Escritura, basada en exégesis históricas. No se puede construir un sistema de la existencia. La subjetividad es la verdad. Y la verdad está en el individuo, en la relación que éste mantiene con el Dios personal. El individuo no es aquel que denuncian las éticas y las políticas, sino aquel que vive trágica-

³⁷ BRUN, J., «Introduction», vol. XVI, p. XXVII.

mente una existencia donde la angustia hace descubrir la altura y la presencia del Invisible³⁶.

Un discurso edificante: la pecadora, 1850. Es un elogio a la mujer pecadora a quien se le perdonan todas sus faltas (Luc 7, 37-50).

La inmutabilidad de Dios, 1851. Yo tengo predilección por este discurso; le llamo mi primer amor. Rechazo a Hegel, para quien Dios se hace en y por la historia. Para mí, aunque Dios intervenga en la historia, permanece como poder inmutable.

Sobre mi vida de escritor, 1851. De nuevo soy aquí mi pauta de escritor. El movimiento cristiano parte de la filosofía, de la poesía... y en definitiva de la profundidad para llegar a la simplicidad. Este movimiento de ascensión va también desde la multitud hacia el individuo.

Dos discursos a propósito de la comunión del viernes, 1851. El primero trata de que aquel a quien se le perdona poco ama poco (Luc 7, 47). El segundo aborda la caridad como manto que cubre la muchedumbre de pecados (1 Pedro 4, 8).

Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos, 1851. Es una requisitoria contra la cristiandad como institución. Y trata el tema de la disociación de la fe y las obras. Ambas deben ir unidas.

Juzgad vosotros mismos!, 1851. Es un ataque directo a Mynster, Príncipe de Dinamarca, y al cristianismo oficial, pues éstos utilizan la verdad cristiana para conseguir honores mundanos.

Veintiún artículos de «Faedrelandet», 1854-85. Son una serie de artículos que publiqué en la revista *Faedrelandet* y en los que defiendo que el cristiano, aunque viva en el mundo, no debe ser de él.

Aquello que debe ser dicho será dicho, 1855. Es un cuadernillo donde pongo objeciones al culto oficial de la Iglesia.

Cómo Cristo juzga el cristianismo oficial, 1855. En este discurso distingo la crítica que hacen al cristianismo filósofos librepensadores no cristianos como D. Strauss y L. Feuerbach y el daño que le hace la interpretación del cristianismo oficial.

El Instante, 1855. Son nueve cuadernillos donde critico abiertamente a la Iglesia oficial. Y hago ver que el salto de la fe sobreviene en un instante; éste no tiene nada que ver con el momento temporal, sino que constituye el acceso a la eternidad, la comunicación con el Absoluto, la eclosión de lo eterno.

³⁶ BRUN, J., «Introduction», vol. XVII, pp. XVII ss.

Una última palabra sobre mi *Diario* y mis *Papeles*. Aparte de mis obras, yo he ido redactando desde muy pronto, 1831, anotaciones espontáneas no sólo a mis lecturas, sino a mis reflexiones; en ellas me he explayado haciendo críticas y valoraciones de todo lo que me ocurría y de lo que sucedía a mi alrededor. No lo he hecho siempre de manera asidua, sino que he tenido altos y bajos. A partir del 27 de enero de 1837, me decidí a poner en orden esas notas, pero he hecho saltos, arrancado hojas, etc. Desde 1842 me hice más regular, poniendo mis impresiones en cuadernos seguidos y bien registrados. Pero luego me gustaba volver sobre los textos antiguos y hacer nuevas precisiones que ponía al margen de aquéllos. Esta especie de diario era para mí un desahogo y una manera de liberar mis pensamientos concentrados. Luego se han publicado en tres partes: la primera, A, que comprende el *Diario* y mis notas personales; la segunda, llamada B, reúne los borradores, variantes de mis obras y algunos inéditos. La tercera, C, comprende apuntes de lectura y de mis cursos universitarios. Redacté estas anotaciones hasta el final de mis días; incluso en el hospital, cuando ya no podía escribir, se las dictaba a mi amigo Emilio Bösen, que permanecía a mi lado.

CAPÍTULO VII

**CRÍTICA DE LA SOCIEDAD Y CULTURA
DE SU TIEMPO**

I. Enfrentamiento con la prensa y la política

En torno a la crisis de 1848, fueron desarrollándose en mí una serie de problemas. Mi esperanza se consumía en querer curarme, en salir de esa heterogeneidad que tanto me hacía sufrir. La soledad me cercaba cada vez más. En la primavera de 1850 corté definitivamente con Rasmus Nielsen, a quien pensé un día hacer mi portavoz; pero mi ilusión se vino por los suelos al ver que publicó un artículo con ideas mías que firmaba como suyas. Fueron años de incertidumbre. Mi salud era frágil y la enfermedad me amenazaba. Los problemas económicos seguían. Debía llevar una vida austera. Símbolo de ese deseo de salir de mí mismo fueron los cambios de residencia que hice. Después de vender la casa familiar de Nytorv para poder seguir viviendo, me fui a un apartamento a la calle Rosenborggade, donde permanecí hasta abril de 1850; después me trasladé a Nørregade hasta octubre de 1851. Luego me instalé en una bella villa del lago Sortedam hasta octubre de 1852 y, por fin, los últimos años, los pasé modestamente en la calle Klaedeboderne.

Por entonces, y ya antes, tenía un terrible frente de lucha: el pueblo que se burlaba de mí y la prensa que llevaba la voz cantante de esa mofa. Esto hizo que mis relaciones se hiciesen más polémicas, lo cual iba de acuerdo con el fondo de mi ser. Traté de dar lo mejor de mí mismo y de influir persuasivamente sobre mi época, teniendo un ambiente tan adverso cuyos orígenes trato de poner en claro. Llegué a hacerme por dentro tan ininteligible que, en los pocos sermones que prediqué, la gente, al final, no me entendía. Por eso decidí cortar con esta actividad: el último sermón lo prediqué en la Iglesia de la ciudadela, allá por la primavera de 1851; desde entonces renuncié por completo a la predicación.

El núcleo en torno al cual se fraguó una de las polémicas más duras y que más daño me hizo fue *El Corsario*. Era éste un periódico de tirada semanal que había sido fundado en 1840 y dirigido por Meir Aron Goldschmidt. El semanario tenía un corte satírico. Mucha gente lo apreciaba porque encontraba en él una crítica constante a la autoridad. Otros lo veían como un periódico escandaloso de ironía penosa, incluso grosera. Fuese como fuese, el semanario era leído por todo tipo de personas; incluso había mucha gente que estaba suscrita a él, aunque no se atrevían a confesarlo. ¿Quién era Goldschmidt, su director? Un hombre sin principios, torpe, de una completa falta de carácter. No tenía ni ideas ni talento. Su periódico criticaba sin ambages a todo tipo de autoridad: al rey Christian VIII, a diputados, funcionarios... y era fruto natural de la oposición. Dada la bajeza de los partidos políticos y de sus luchas intestinas, él adoptó una actitud irónica por encima de ellos; así se las daba más aún de liberal. En un principio, Goldschmidt me tenía en alta estima, pero llegó un momento en que, dada la trayectoria e influencia de su periódico, le envié un aviso diciéndole que, abstracción hecha de su falta de moralidad, se ocupase de todas las cosas que se refieren al país y no sólo de criticar al gobierno. Él debió comentar esto con Nielsen y otros profesores de la Universidad. El caso es que, durante una temporada, rectificó algunas cosas. Pero enseguida volvió a las andadas, a su falsa ruta y a los ataques personales¹.

Uno de los colaboradores de *El Corsario* era Peder Ludvig Möller. Éste no era, naturalmente, mi viejo y admirado amigo Poul Martin Möller, sino un antiguo condiscípulo. Era uno de los viejos compañeros de juventud cuando yo frecuentaba un grupo de estudiantes y escritores que se llamaba «El Pentágono». Con ellos me relacioné aquella temporada en que yo viví en el desenfreno y la desenvoltura. Y, concretamente, fue Möller el que me llevó a una casa de prostitución. A estos amigos se añadía también Andersen. Éramos asiduos de un hostal regentado por la Señora Funsanée. Durante las comidas, nos entreteníamos con las últimas noticias de tipo político y literario; allí elaborábamos proyectos ambiciosos o, simplemente, divertidos.

P. L. Möller jugó un papel importante en mi vida. Fue un estudiante pobre, alto y bello, de ojos sensuales, vestido como un varón dandy, sarcástico y descarado. Como escritor era crítico y mordaz, de vida muy agitada. Era tenido por un «Don Juan» y sobre él corrían muchos rumores en Copenhague. Representaba, pues, el tipo puro de esteta, y

¹ *Diario*, III, 48, 141 y 398.

éste fue en el fondo el modelo que yo tenía en la cabeza cuando escribí *Diario de un Seductor*. Él quería obtener una cátedra de literatura, pero deseaba que su colaboración en *El Corsario* permaneciese oculta, so pena de que sus esperanzas de acceder a la docencia universitaria se viesen de repente reducidas a la nada. A finales de 1845, Möller publicó en *Gaea*, revista anual de estética, un artículo impertinente contra mí, titulado «Una visita a Sören». Allí revelaba conversaciones privadas que tuvimos en el colegio durante nuestra juventud; además hacía una crítica mordaz de la segunda parte de *La Alternativa* y se burlaba de la tercera parte de *Etapas en el camino de la vida*, que se titula «Culpable o no culpable». Y hasta tuvo la desvergüenza de plagiarme algunas ideas. Pensó que la redacción de este artículo le sería útil para acceder a la cátedra universitaria que tanto deseaba. Es por lo que también elogiaba a los escritores en boga. Yo, envalentonado por esto, escribí como respuesta un artículo que apareció el 13 de diciembre de 1845 en *Faedrelandet*, titulado «Frater Taciturnus, jefe de la tercera sección de *Etapas en el camino de la vida*». Allí puse al descubierto la colaboración de Möller en *El Corsario*, que tan celosamente quería él ocultar. Desenmascarado, decidió vengarse y lanzó en su revista una violenta campaña contra mí en la que fui ridiculizado de la forma más baja y villana. Por ejemplo, un día apareció una caricatura de una chica con esta inscripción: «Sören Kierkegaard, arrastrando a una joven muchacha». Salió otra en la que yo pasaba revista a una tropa de reclutas tuertos, cojos y lisados. Una tercera me ponía en el centro del mundo llevando un sombrero alto y mi paraguas. También se metía con mis pantalones y mis piernas, señalando cómo una era más corta que la otra. Por todo ello fui blanco de burlas y escarnio general. Hasta los niños me señalaban con el dedo. De esta forma, la calle, los paseos y hasta la iglesia se hicieron para mí lugares intolerables de suplicio. Y los profesores y aristócratas, en vez de frenar esto, echaban más leña al fuego difundiéndolo con malevolencia y rencor. Salir a la calle era para mí una odisea. Todos, desde sus excelencias hasta los mendigos, las sirvientas y los barrenderos, participaban unánimes en esta burla pública.

Salí en mi defensa publicando virulentos artículos en *Faedrelandet*; en ellos señalaba la malicia y el deshonor de *El Corsario*, al que llamé cabaret de la abyección. Después de un año de polémica, los lectores terminaron por cansarse de las exageraciones y dejaron de reír sus burlas contra mí; llegaron incluso a escandalizarse. Entonces, Goldschmidt tuvo que dimitir como director y marcharse fuera del país, dedicándose a la novela y a las revistas literarias. Luego volvió y fundó otra revista, *Nord og Syd*, que pretendía dejar las bufonadas de la etapa de *El Corsario* y acceder a una seria revista literaria de corte conservador. En

cuanto a Möller, tuvo también que abandonar Dinamarca en 1847 para refugiarse en Francia. Allí murió, aquejado de sífilis, en medio de terribles dolores e insomnio².

¿Cuáles fueron las consecuencias de esta controversia con *El Corsario*? Tres y muy graves. Primera, el conocimiento y juicio que me hice de los periodistas, como ahora diré. La segunda es que vi más claro todavía que debía defender el cristianismo con la pluma y no con la palabra. Es decir, tenía que defenderlo con las mismas armas con que otros, los periodistas, lo atacaban; en consecuencia, me convencí también de que había hecho bien en renunciar a ser pastor y en hacerme escritor. Y, por último, di gracias a Dios porque este ataque había sido una magnífica ocasión para conocerme a mí mismo³.

¿Cómo vi el periodismo y qué conclusiones saqué de mi reflexión? Creo que la prensa cotidiana es un fenómeno pernicioso de la vida moderna, al menos tal y como viene actuando hasta ahora. Yo diría, secundando a Schopenhauer, que los periodistas son los traperos de la opinión. «La gran masa de la gente no tiene opinión y los periodistas se la alquilan; de esta manera se hace con las opiniones lo que con los disfraces en carnaval: se alquilan, se prestan, se viste uno con ellos, se venden... La pobre gente no es capaz de tener opinión; pero ésta es un objeto de necesidad para el gran público y entonces el periodista ofrece sus servicios como un alquiler de opiniones»⁴. La prensa cotidiana triunfa haciendo de la vida ciudadana un columpio para volverla loca. Para que las palabras penetren en la mente hace falta mucho tiempo y mucha calma, y los periodistas lo que hacen es una invasión diaria de palabras y noticias; invasión en aluvión, sin distinciones y cada día con noticias nuevas para que no haya lugar al reposo o a la reflexión. Y además, los periodistas se amparan en el anonimato para hacer todo esto. No dan la cara, se esconden. «Por eso habría que llamarlos hombres no del día, como expresa su denominación en francés, "journalistes", sino de la noche; sería mejor llamarles "carreteros de la noche"; ellos cargan las basuras de la noche, es decir, arrojan la noche sobre los hombres»⁵.

Yo he descubierto la existencia absolutamente desmoralizante de la prensa cotidiana que corresponde a la vida moderna y que bloquea toda clase de reflexión porque se dirige siempre al público, no al individuo. De todas las tiranías, es la más abominable por su difusión; de

² BRUN, J., «Introduction», X, pp. XIV y ss.

³ *Ibidem*, XVII-XVIII.

⁴ *Diario*, V, 214.

⁵ *Diario*, V, 131.

otras dictaduras puede uno librarse marchándose al extranjero; de ésta no, porque te sigue allí. Antiguamente se pensaba de los jesuitas con horror; hoy ocurre eso con los periodistas. Del mismo modo que el carnicero tiene que tener una cierta brutalidad natural, igualmente los periodistas tienen un grado de deshonestidad inherente a su profesión. Y es que con la prensa se ha caído en la tentativa impía de hacer, de una abstracción, el poder absoluto; y el anonimato ha ayudado al triunfo de la mentira: «Si yo tuviera una hija que hubiera sido seducida, no desesperaría, esperaría su recuperación; pero si tuviera un hijo periodista ejerciendo durante cinco años, le abandonaría sin remisión. En la realidad, pudiera ser al revés de lo que digo: que la hija se perdiera y el hijo se recuperara; pero, en el orden social, he dicho lo justo. Servir a la política con la ayuda de la prensa cotidiana es demasiado para un hombre...; pero mentir todos los días y engañar por oficio a tanta gente... eso es terrible. Es peor que la brutalidad del carnicero; y, sobre todo, hace más daño»⁶.

Uno de los males de la prensa ha sido desmoralizar a los Estados; y existe un medio para verlo; sólo gente muy cultivada puede leer los periódicos sin recibir daño. La gente con más cultura, que son unos pocos en cada generación, o no lee o lee muy poco los periódicos. El que los lee es el populacho, que se nutre de ese alimento malsano y venenoso. El medio de acción de la prensa es la difusión; pero ésta es peor que el poder físico de los puños. No puedo menos de recordar aquella palabra de Goethe: «Se ha suprimido el diablo y en su lugar se han puesto los diablos, o sea, la prensa»⁷. Es por la prensa cotidiana como la masa, en el fondo, gobierna al Estado; y, por ella, la palabrería es ahora el poder absoluto. Además, tiene un semblante serio, pero mentiroso, y sólo la palabrería es lo que hoy se escucha. Se puede reprochar a alguien su conducta..., eso no importa. Pero que entre en juego la prensa, que se escriba sobre alguien cualquier tontería... y veréis cómo se levanta el populacho contra él; cae sobre él como una presa; ese ataque es peligroso porque la gente cree además que no es nada.

Pero, en esta misma época, en torno a 1848, tuve que desplegar mi pensamiento y mi compromiso en otro frente: la política. Fue éste un tiempo turbulento para Dinamarca y, en general, para Europa. Eran dos los focos revolucionarios. Uno de corte político, cuya raíz provenía de la Revolución Francesa, y otro de corte social, que emanaba del incipiente comunismo proclamado por Marx. Respecto al primero, tengo que decir que una ola de nacionalismo invadía toda Europa. De ella no

⁶ *Diario*, III, 290-291.

⁷ GOETHE, *Fausto*, I, 8.

se libró Dinamarca, uno de cuyos territorios, el Slesvig-Holstein, con el apoyo de Alemania, se sublevó; Dinamarca tuvo que afrontar una guerra de tres años. Esta situación tuvo repercusiones en el interior del país; tanto más, cuanto que la Revolución Francesa, que estaba teniendo lugar en ese momento, era seguida de cerca y con simpatía por los daneses y el resto de los europeos. Había un ambiente exacerbado y de fervor pre-revolucionario que en Copenhague se hacía manifiesto. Proclamas, mítines y reuniones creaban en la ciudad y el resto del país una atmósfera de exaltación y amenazas. Todo esto era un eco de la Revolución Francesa, que me merece un juicio sobremanera negativo. Yo la comparo a una promesa de matrimonio hecha en el baile en un momento de embriaguez cuando no se sabe lo que se hace; se funda sobre una contra-verdad que consiste en ver realizado lo que se quiere. En París, asalta el palacio real una multitud confusa que no sabe lo que quiere, que no tiene ideas claras. El rey cae destronado y se proclama la República. Entre nosotros, unos quince mil individuos cantan ante el castillo donde vive el rey. Esas multitudes reclaman la democracia. En estas circunstancias, los demagogos, crecidos por el populacho, reclaman puestos y ministerios. Estos candidatos a ministros no tienen pensamientos propios; por eso cambian de ideas continuamente sin que la masa lo perciba. Son gente sin escrúpulos, que no se detienen a pensar, que no encuentran obstáculos interiores a sus impulsos descontrolados⁶. Y así los cambios que se introducen obedecen a la presión y a los gritos de la multitud excitada: son más bien un retroceso que un progreso. Las multitudes aman la abstracción del poder colectivo, a quien obedecen porque creen que ese poder es invención suya y esto les halaga. Esto me recuerda a los paganos, que adoraban a sus ídolos por ser de fabricación suya.

Por si fuera poco, en este mismo año de 1848 aparece publicado el *Manifiesto del partido comunista*, de Marx. Es otra fuerza que acaba de completar el panorama europeo de ese momento. La revolución social, basada en la lucha de clases, incita a la igualdad económica y social. Pero esta igualdad, tan aireada por el comunismo, reposa sobre el miedo al hombre. La verdadera igualdad es la que proclama el cristianismo, haciendo a todos los hombres iguales ante Dios; en ella se funda el respeto debido a la persona humana; pero esta verdadera igualdad es sustituida por el miedo a la multitud, a la masa, al público. Yo trato de poner en guardia al hombre contra todos estos intentos de autodivinización que le condenan a ser un dios verdugo o borracho. Denuncio el acento puesto sobre lo social y sustraído a lo religioso, como se ve en

⁶ BRUN, J., «Introduction», XVII, p. XV.

La esencia del cristianismo, de Feuerbach. De aquí nace toda la corriente histórico-filosófica que de una u otra manera diviniza a la colectividad humana. En 1848, Marx, en *Economía política y filosofía*, hace de la sociedad la consustancialidad acabada del hombre con la naturaleza, y del comunismo, la verdadera solución del antagonismo entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Y desde 1847, el positivismo de Comte desemboca en una religión de la humanidad con sus templos, ritos y catecismo⁹.

En esta atmósfera turbada, convulsa y pre-revolucionaria, donde el país y la monarquía se tambaleaban, el rey Christian VIII trataba de poner orden y dirigir a la nación lo mejor posible. En este contexto me llamó para pedirme consejo. Y me recibió tres veces. La primera, fui a palacio y estuve esperando en la antecámara con cierto nerviosismo. Entonces uno de los ayudantes me recordó que, al entrar, debería hacer al rey tres reverencias o inclinaciones. Le respondí que era ridículo que a un cortesano como yo se le recordaran esas cosas. Lo cierto es que al entrar y dar la mano al rey, me acerqué tanto que él dio un paso atrás. Me di perfectamente cuenta de lo que eso significaba, pero pensé para mis adentros que el rey era un hombre ni más ni menos que otro y que, aunque le debiera respeto, yo no tenía por qué disminuirme ni achantararme ante él. La verdad es que luego me llenó de toda clase de halagos y consideraciones. Me dijo: «He oído hablar mucho y muy bien de usted, Sr. Kierkegaard; tenía ganas de conocerle; sé que tiene muchas ideas y quiero que me preste alguna». Hablamos del estado del país, del modo de gobernar, del conocimiento que da la experiencia. En un momento dado, me insistió que fuera a verle con frecuencia, que quería estrechar nuestras relaciones, que yo podía dar soluciones a muchos problemas con tantas ideas como tenía. Yo le respondí: «No, mi Señor, el punto esencial de mi vida es justamente ser un particular, permanecer en ese estado en una época como la nuestra y servir así a la monarquía. Si nuestras relaciones se estrechasen, yo quedaría debilitado. Porque todo se debilita cuando se explica por motivos no puros. La sola fuerza intacta es permanecer siendo un particular y obrando privadamente. Además tengo el honor de servir a un poder superior sobre el que he apostado mi vida»¹⁰. Luego hablamos de muchas cosas. Y me insistió que, si yo no quería intimar con él, que al menos fuese a verle de vez en cuando. Ante su insistencia le dije que sí, pero puse una condición: vernos a solas, de tú a tú, sin testigos. Él accedió gustoso, me dio la mano y nos despedimos.

⁹ *Ibidem*, XVII.

¹⁰ *Diario*, IV, 22-223, y *Diario*, III, 23.

¿Qué impresión saqué del rey? Me pareció un hombre animado, vivaz, fogoso como una mujer. Era una especie de libertino para las cosas de la inteligencia y del espíritu. Esto me pareció peligroso e intenté distanciarme de él. Me parecía inadmisible poner mi singularidad como pretexto para no verme con él. Ésa era la verdad, pero no podía decirlo abiertamente. Entonces eché mano de otra táctica: decir que estaba enfermo. Christian VIII tenía dones brillantes; pero, en el fondo, estaba obcecado en su exceso de inteligencia, a la que faltaba el fondo moral correspondiente.

La segunda vez lo vi en el castillo de Sorgenfri. El rey me dijo que hacía mucho que no nos veíamos y me disculpé con el estado precario de mi salud. Me habló del comunismo, cosa que, evidentemente, tanto le preocupaba y a la que tanto miedo tenía. Pero yo le calmé y le dije: «No se preocupe, vuestra majestad; el movimiento comunista no va a afectar a los reyes; será una lucha entre clases, sin intervenir la monarquía; una disputa como la de los vecinos de una casa de varios pisos que no afecta al propietario de la misma. Luego le hablé de las maneras de luchar contra la muchedumbre: es suficiente esperar sin moverse; la masa es como una mujer; no hay que luchar con ella directa, sino indirectamente; no tiene ideas, es histérica y estúpida; hay que mantenerse firme; ella acaba por perder». Y me contestó: «Tiene usted razón; esto es lo que debe hacer un rey». Entonces le dije: «Lo que necesita nuestra época es educación; y vuestra majestad puede constatar que, en mi caso, lo que sé y valgo depende del hecho de haber sido bien educado; depende de mi padre»¹¹. Luego se disculpó de no entender bien mis libros porque eran muy elevados y me pidió que volviese pronto a verle. Pero yo me prometí a mí mismo visitarle lo menos posible. Sigo diciendo que el rey es un hombre muy cultivado, pero que carece de espiritualidad. Y me estrello siempre porque soy por supuesta de antemano esa espiritualidad en todo hombre. Y me equivoco como en este caso.

La tercera vez que lo vi fue también en Sorgenfri. Le llevé un ejemplar de *Las obras del amor*. Miró detenidamente el índice; le leí algunos pasajes que le emocionaron. Luego pasó a hablarme de sus asuntos de gobierno. Le dije que quería hablarle claramente y me contestó: adelante. Le dije que se dejaba seducir por sus dones personales, y que un rey tenía a este respecto que parecerse a una mujer que debe ocultar sus talentos personales y contentarse con ser ama de casa, como él de ser sólo rey. Total, le hice un retrato del rey ideal: no prodigarse como las mujeres, ser reservado, hablar poco... Aquello fue una réplica impru-

¹¹ *Diario*, III, 24-25.

dente e intempestiva que él aguantó con paciencia sin tomárselo a mal. Después entró la reina en la cámara. El rey me la presentó. Ella me saludó muy amablemente diciendo que tenía muchas ganas de conocerme. Me dijo que había leído mis libros, pero que tampoco los comprendía. Yo la dije: «Oh, eso se vuelve contra mí; debo aclararme más». Nos despedimos.

Decidí no volver más, y desgraciadamente, el tiempo se encargó de facilitarme la decisión; el rey murió enseguida y el 5 de junio de 1849 le sucedió Federico VII. Conservé un buen recuerdo de estas audiencias. Y me hicieron bien porque yo estoy demasiado inclinado a la indolencia por las cosas temporales y esto me hacía tomar un cierto interés por ellas. Tuvieron también otro efecto bienhechor: la gente, al verme solicitado por el rey, me debió ver como alguien importante; el pueblo que me despreciaba vio en mí un sujeto interesante a quien el rey solicitaba consejo. Pero he de decir con toda claridad que vi enseguida que la estructura espiritual del rey era estética; y por ahí no iba a ninguna parte. Por eso le rehuía. El rey fue para mí un motivo de observaciones psicológicas. Los psicólogos debieran prestar atención a los reyes, y más si son absolutos, porque cuanto más libre es un hombre y más encadenado está a los cuidados y menesteres de la finitud, mejor se le conoce¹².

2. El conflicto con su época

A pesar de que, como le dije al rey, mi puesto sea servir al país desde mi particularidad y obrar privadamente, eso no quiere decir que me mantenga al margen de la sociedad y de los acontecimientos de mi época. Todo hombre tiene su misión en el tiempo que le toca vivir. Yo no he esquivado este papel. Más aún, estoy contento de la época que me ha tocado vivir. No desearía otra que ésta en la que estoy viviendo. El conocimiento de los hombres de mi generación es justo lo que yo necesitaba para ver claro sobre mi destino. Para poder criticar a una época hay que conocerla a fondo. Y creo modestamente que yo conozco suficientemente la mía. Sin ese conocimiento, no puede influirse en ella. Por eso los predicadores del cristianismo, por ejemplo, no calan en los hombres porque no los conocen. Yo me he metido a fondo en la problemática de mi tiempo; prueba de ello es toda mi obra estética. La gente prestó atención a los problemas que yo planteaba y que eran los suyos. Luego no les gustó la orientación religiosa que yo daba; pero picaron el

¹² *Diario*, III, 31-32.

anzuelo porque me metí de lleno en el mundo de sus intereses, placeres y aspiraciones materiales. Mientras que yo no acaricio ningún éxito material, estoy sin embargo en relación intensa con los hombres; quizá ningún autor de hoy lo esté tanto como yo. Se me rechaza e insulta, pero eso cae dentro de la lógica de mi idea; todo ello contribuirá a dar impulso a ésta, aunque yo caiga o muera. La desgracia de nuestro tiempo es no pensar más que en el instante. Cuando un hombre tiene una idea, quiere enseguida verla realizada, quiere que se la reconozca. Y no; para que una idea triunfe, no hay que ganar pronto adeptos, como Lutero; más bien debe ser rechazada al principio para ir luego penetrando poco a poco como una gota de agua insignificante que va calando hondo y despacio.

Si, por otro lado, uno ve que su generación está mal, no vale vivir tranquilo como si a uno no le tocase. «Si el mundo está mal, si la sociedad en la que vives es una generación desmoralizada, no tienes derecho a escapar, o sea, no puedes desentenderte sin que de alguna manera seas cómplice. Esconderse lo más posible para tener el derecho de vivir bien es sustraerse al servicio de Dios»¹³. Lo sabio es ocultarse a los hombres, al populacho. Pero eso no es cristiano. Lo cristiano es llevar una vida oculta y a la vez fecunda en medio del mundo. A pesar de lo mal que me han tratado mis contemporáneos, yo he procurado acercarme a ellos. Confieso que me he ocupado mucho, y con intensidad, de todo tipo de personas que se acercaban a mí: de los pobres que me pedían limosna, de la gente de servicio que me conocía, de los más humildes que realizaban trabajos de limpieza o transporte. Me interesaba por ellos, por sus familiares, por su trabajo, por su salud... Interrumpía el más fuerte de mis trabajos si alguno de ellos me abordaba. Y es que yo me hubiera avergonzado ante Dios y contristado mi alma si hubiera tomado tanta importancia a mis ojos hasta el punto de expresar que «los otros» no existían para mí. Estos otros ¿no existían para Dios? Entonces está claro lo que Dios me exige: que, en mi presunción, yo no tengo importancia para mí mismo, sino que confiese por mis actos que la obediencia es más querida para Él que la grasa de los animales¹⁴. Yo no reprocho a nadie, pero no puedo dejar este pensamiento que tengo desde el principio: ¿No debe todo hombre en su fuero interno pensar en Dios? Pues bien, yo no he despreciado a nadie, ni al más humilde sirviente, porque todos están «ante Dios». Ésta es mi desgracia: humanamente hablando, he hecho demasiado caso a los hombres; quizás haya fingido despreciarlos, pero me sonrojaría si supieran cuánto les quiero; estoy seguro de que me tomarían por loco. No dar los buenos días a mi

¹³ Diario, V, 39.

¹⁴ Diario, II, 181-182.

criado me puede angustiar como un crimen, como si Dios debiera abandonarme. ¡Y decir que yo sufro persecución por mi orgullo! En cualquier cosa tocante al prójimo he visto siempre un deber y Dios ha tomado parte en él; pero nadie parece haber tenido deberes para conmigo. Me quejo amargamente de que el pueblo sencillo a quien tanto amo me corresponda con odio. Yo, que soy de familia humilde, amo a las clases menos favorecidas y son éstas precisamente las que se burlan de mí.

Es éste uno de los frentes en los que más he tenido que luchar y que más me ha desgastado: el desprecio y la burla con que me han tratado mis conciudadanos. Ese tratamiento ha sido inmundo, abominable, aunque, por otra parte, me haya dado la oportunidad de un provecho indescriptible. Mi melancolía me ha ayudado a soportar todo esto y, al mismo tiempo, a amar a los hombres. Esto me obligaba a desprenderme de este mundo y a vivir del socorro divino. En éste encontraba mi consuelo. Cuanta más amargura se derramaba a mi alrededor, menos me ayudaba la charlatanería de la gente; pero yo iba calando más hondo en mi búsqueda. La severidad con que he sido tratado me enseñó a penetrar en el fondo del cristianismo. Ahora bien, como la melancolía y la religiosidad pueden hacer una mezcla extraña, ¡qué peligro es poseer estas fuerzas tan grandes que me han sido dadas y vivir en un medio tan mezquino como el mío! ¡Trabajar en un ambiente tan hostil! Era necesario un mayor esfuerzo para descubrir la verdad. He sufrido muchas ingratitudes y he pasado por ser un tipo original. ¿Por qué? Por no haber sacado de mi actividad un provecho material. Aunque mi sagacidad no dejara de ver las ventajas terrestres. Pero la gente no me perdonaba esa manera de actuar. A la vez que me insultaba, me envidiaba. Al principio me admiraban. Luego me tachaban de orgulloso. «Yo he visto cómo de la envidia el pueblo ha hecho expresión de adoración a Dios. Creen que es orgullo lo que son mis dotes naturales. La muchedumbre ironiza sobre mí, se ríe de mí. En la eternidad me consolará este sufrimiento al que me he expuesto voluntariamente»¹⁵. Dejarse desgarrar por la envidia es una manera lenta de morir. Mientras el populacho me insulta, la envidia altanera de los aristócratas mira aprobando esos insultos. Y así ellos encuentran placer en vivir.

Una de las espinas que más me ha herido ha sido la burla a mi persona, a mi físico. Se han reído de mis piernas, de mis pantalones, de mi figura. Yo vivía también esta burla como algo dirigido indirectamente hacia mi padre. He sufrido el martirio de la risa y el ridículo. Y el haberme expuesto voluntariamente a la irrisión me ha llenado de melan-

¹⁵ Punto de vista explicativo de mi obra de escritor, XVI, p. 71.

colía. Porque a la clase sencilla, al hombre común, nadie le ha amado tan desinteresadamente como yo. Pero he aprovechado todo esto como forma de pedagogía divina. Encuentro calma en mi interior al pensar que, a la hora de la muerte, este aguante de la burla me dará satisfacción en la eternidad. Yo no cambiaría mi vida por la de ninguno de mis contemporáneos según el conocimiento que tengo de ella. Es increíble la certeza que Dios puede dar a un hombre de haber obrado como debía. Si yo debiera desear a alguien el bien, sería que fuese igualmente llevado a estas profundidades y haber sufrido tanto por haber obrado desinteresadamente como yo. ¡Qué dicha! ¹⁶ Por haber vivido en un país pequeño, he tenido los enemigos más cercanos y reales. Así he debido sufrir la mezquindad y bajeza de la gente. Éste es el sufrimiento cristiano. Cuando se tiene que luchar con el exterior, o sea con enemigos reales, entonces la interioridad no encuentra lugar para profundizar a solas con Dios. Pero el sufrimiento cristiano no es ni más ni menos que ese encuentro divino en soledad.

Pero pensando bien todo esto y tratando de ver sus causas, he visto que toda persona que se toma en serio su vida y su misión, entra en conflicto con su tiempo. Cuando un hombre expresa con coherencia una idea y la lleva a término, provoca el rechazo de sus contemporáneos. Supongamos que alguien sea el verdadero portavoz de la idea de su época y supongamos también que trabaje en silencio durante años. En todo ese tiempo no cesará de desarrollarse más, lo cual hará de él un extranjero para sus conciudadanos. Si todo eso almacenado lo saca de repente, puede producirse una hecatombe. ¿No hay individuos que han entrado en conflicto con su época de forma catastrófica? Este hombre cae en medio de su tiempo y le faltan intermediarios para poder hacerse entender. Tal es el conflicto catastrófico de los genios. Los que no lo son, arreglan conscientemente las cosas, miden los pasos, esperan el momento oportuno, calculan bien las distancias que les separan del conflicto. Sócrates y Jesús fueron a la catástrofe por llevar una idea y vida sin mediaciones. No anduvieron con medias tintas ni calibrando las consecuencias de su postura. No hicieron componendas con la sofística y la falta de carácter. Su vida y su persona fue el anuncio de un cambio radical, de una «metábasis eis allo genos» (un cambio hacia otro género). Cuando yo me fijo en estos dos modelos y trato de presentar lo más auténticamente posible la idea del cristianismo, tengo que ser consecuente y esperar el correspondiente rechazo. Mi conflicto es auténticamente cristiano: soy perseguido porque mi presentación del cristianismo no agrada. El mundo quiere ser engañado, y engañándole es como se consigue el éxito, el aplauso... que él da. No sólo quiere ser

¹⁶ Diario, II, 263-64.

engañado, sino que se irrita cuando no se le engaña. Yo diría: «Desprecia a los hombres por orgullo y te amarán; engáñales y te aplaudirán; ámales y te odiarán»¹⁷. Cuando uno conoce a fondo el amor propio de los seres humanos, su interés por el provecho personal..., no se jacta de salir airoso de haber tropezado con ese egoísmo. Pero entonces se concibe la esperanza de que por ser uno mismo desinteresado y renunciar a todo provecho, se acabará por conmover a los hombres. Ésta era mi esperanza. ¡Pero no! Emerge entonces un egoísmo refinado de otra índole; quiero decir: el egoísmo que se desencadena justamente porque los otros se ven forzados a reconocer vuestro desinterés y, por ello, una cierta heterogeneidad. De aquí parte la última forma de persecución. Y esto es lo que enseña el cristianismo. Nunca he tenido una idea tan viva de ello como ahora que estoy instruido por la experiencia. El mundo no sólo odia al heterogéneo, al hombre que se aparta de la masa para ser él mismo, sino que su envidia persigue a todo el que lo intente. En cuanto a mí, lo que me preocupa es permanecer fiel a mi ideal, cueste lo que cueste, y que la persecución de que soy objeto tenga, cristianamente hablando, un efecto tan ennoblecedor como sea posible.

Tengo muy observado que el mundo, después de perseguir a los grandes hombres, les levanta monumentos después de muertos. Debe ser una especie de compensación. Un genio, incomprendido por sus contemporáneos, se consuela con la perspectiva de reconocimiento en la posteridad. Los hombres ven grandeza en esta actitud cuando en realidad es una debilidad. Pues el mundo permanecerá el mismo poco más o menos. ¿Quiere decirse que el mundo es mejor porque acepta ahora lo que rechazó antes? «Esta generación que admira ahora al crucificado crucificará a su vez a otro contemporáneo a quien admirará, a su vez, la generación siguiente. Porque el mundo es siempre el mismo y lo que no soporta es ser contemporáneo de la grandeza. No tiene sentido desear ver hoy a Sócrates o a Jesús y enviar al diablo a los contemporáneos»¹⁸. Cuando un hombre muere se le metamorfosea. Una cosa he aprendido a conocer a fondo: la villanía de los hombres y su falta de carácter. ¡Qué tristeza! Cuando yo muera se me elogiará y los jóvenes que no me conocieron creerán que viví entre honores y consideraciones. Esto forma parte de la metamorfosis que padece la verdad cuando la escena se desarrolla en el médium de la imaginación, no de la realidad. Cuando un hombre muere se cuentan sus maravillas; éstas, en vida, fueron motivo de vituperio. Así es la historia. Yo he dicho que sólo un muerto puede gobernar a la multitud y eso se me puede aplicar a mí también. Mientras vivo, tengo una reduplicación dialéctica que no pue-

¹⁷ *Diario*, III, 85.

¹⁸ *Diario*, I, 344-45.

do superar y que sólo me arrebatará la muerte. Cuando muera no dirán que fui un charlatán, un loco..., sino que seré idealizado. Por consiguiente, morir es el único camino para respirar; en el mismo instante que muera, se me honrará porque soy demasiado ideal para poder vivir en una pequeña ciudad. ¡Qué pena existir en una condición en que el único medio de socorro sea morir!

Sin embargo, la misión que yo he querido desarrollar en mi época no tiene nada de destructiva. No he deseado sobrecargar la existencia humana, sino que he pretendido hacer de mí un instrumento para llevar un poco más de verdad a la vida de mi país. «Me he presentado a la sociedad como un sátiro divino. Políticamente, no he sido oposición para derribar al gobierno, sino correctivo para indicar a aquél algunas pautas. He recordado a gobernantes y gobernados, en medio de la efervescencia de la libertad, igualdad y fraternidad, que, sin religarse a Dios, todo es un torbellino»¹⁹. Sin mentir, yo puedo decir que he obrado al servicio del orden existente. Y aunque en la escala máxima que yo pueda concebir llegase a ser un reformador, estoy sin embargo al servicio del orden establecido. Es contra el populacho contra quien yo he hecho y querido hacer frente con todas mis fuerzas apoyando al gobierno. Yo he criticado los abusos de éste, pero —como le dije al rey— siempre desde un plano meramente particular para que se corrijan los defectos de los servidores del Estado, no para hacer revolución alguna. Nuestra época tiene una buena dosis de suficiencia, hinchazón y extravío. Y un tiempo así no necesita reformadores, necesita un sargento que devore a esos reformadores; eso es lo que hizo Sócrates con los sofistas. No es ésta una época en que el abuso del gobierno haga necesaria una reforma, sino que más bien debe aprender a sentir la necesidad de ser gobernada. El extravío actual es una chapuza de la acción reformadora. ¿Cómo pueden tener los aprovechados, seductores y falsos profetas un cierto semblante de verdad incluso fraudulenta? Pues precisamente prevaleciendo sobre los tipos honestos, valiosos y desinteresados; por desgracia, éstos no están indicados para la política. Hay que acabar con éstos últimos, valorando a los primeros, haciéndolos prevalecer, pero esto es casi un imposible. Y por ahí va mi denuncia. «El problema hoy es que la multitud mediocre y sus representantes abundan y se imponen tanto que hacen imposible un verdadero gobierno; porque se hace necesario contar siempre con el público y esto es incompatible con gobernar bien»²⁰. Yo he visto la descomposición general y me he puesto aparte. Nada de orgullo hay en esto, pues nadie sabe las torturas con las que estoy vinculado a Dios y a los hombres, pero no me he callado, he

¹⁹ *Sobre mi obra de escritor*, XVII, pp. 273 y ss.

²⁰ *Diario*, III, 211-13.

escrito y denunciado, no lo he hecho como un demagogo que echa la culpa al enemigo, sino como un penitente que ofrece su vida y su persona en aras del bien de sus conciudadanos, aunque éstos le hayan pagado con burlas y desprecio.

3. La tiranía del público y de la masa

Acabo de señalar uno de los males más característicos y arraigados de nuestro tiempo: el poder de la masa, del número, de la mayoría. Lo que hace mi posición más difícil en la vida pública es que los hombres están fuera de órbita para comprender aquello contra lo que luchó. Hacer frente a la multitud es absurdo porque ella no es precisamente un poder salvador de donde emane la libertad. Su carácter inapelable huele de sus raíces en ese espíritu de rebeldía que la ha llevado a luchar contra reyes, papas y poderosos a lo largo de los siglos. Su moral de victoria no ha conocido límites y reclama para sí el derecho último de apelación. Ha llegado el momento en que el pueblo reclama para sí la plena soberanía que luego delega en algunos personajes elegidos. No hay duda del cambio de categorías en la historia universal y, hasta el presente, la multitud se muestra como un tirano. La masa es la perdición. Su sed de dominio es inagotable y se cree segura contra toda represalia, porque ¿cómo poner la mano sobre ella? Si un policía comete una pequeña falta, se dispara la alarma; pero si el público, el populocho, comete horrores y abusos de poder, la oposición calla: porque, o no comprende o, si comprende, no se atreve a denunciarlo por cobardía. Si alguien recibe un pequeño perjuicio del rey o de un dignatario, todo el mundo lo tiene por víctima y lo apoya identificándose con él, pero si es la multitud la que maltrata a alguien, entonces no pasa nada; enseguida se olvida. La antigüedad comprendió que la multitud es un poder peligroso y es a las formas políticas antiguas a donde la historia vuelve. Si los hombres, por un pensamiento de muchos siglos, no tuvieran la idea fija de que el tirano es un individuo, se comprendería entonces que ser perseguido por la multitud es el peso más aplastante de todos, pues cada individuo aporta su grano de arena. La filosofía nos ha repetido que el mundo ha entrado en la era de la reflexión. Exacto; y por eso, un hombre solo, sea rey, papa, presidente... no puede llegar a ser tirano. La tiranía será necesariamente un estado de opinión, de reflexión, y he ahí cómo caemos en la categoría de multitud, masa, opinión pública²¹.

²¹ *Diario*, II, 117-18.

Luchar contra la multitud es terrible y, para lograr ser comprendido en eso por algunos, hace falta haber pasado como el agua por debajo del puente. Sócrates fue un ejemplo de esa lucha; y no lo hizo desde los libros o las buenas intenciones, sino a cara descubierta, sufriendo la burla y la persecución. Yo he aprendido el ejemplo de Sócrates y he hecho de la multitud, de la chusma, el fondo a lo que apunta mi polémica. Quiero alertar a los hombres contra el despilfarro y la disipación. Los aristócratas se apartan de la masa viviendo tranquilamente su existencia e ignorando al pueblo. Yo rechazo esa manera de obrar; quiero poner a las gentes en guardia contra su propia ruina y, si ellos no lo quieren de buen grado, les apremiaré; se me comprenda o no. «La corrupción de los hombres no llega a querer propiamente el mal, sino que se queda en la ceguera; no saben lo que hacen. Se trata de atraerles al conocimiento y la decisión. Sustraerse a la revuelta de la chusma es ayudar a su victoria, pues entonces ella no llegará a tomar conciencia de lo que hace. Al pueblo le hace falta reflexión y enseguida se le hace cambiar de opinión. Aquel que lucha como reformador contra un poder como el de un rey, papa..., debe ir a hacer caer ese poder; pero el que lucha contra la multitud debe saber que el que cae es él»²².

¿Qué es lo que da fuerza a la multitud? La tiranía del número. Cuando se ha reducido el hombre a un animal sociable, se cree que la fuerza se encuentra en la unión. El número tiene bestialmente el poder; pero son como avellanas vacías, sin idealidad. La masa cambia los valores morales como si fueran valores bursátiles. Y es que, de todo lo que existe, lo más vacío de ideas, e incluso contrario a ellas, es el número. De esto se dio bien pronto cuenta Poul Möller cuando vio la actitud especial de los judíos para ser publicistas. El judío, en general, carece de imaginación y sentimientos, pero tiene mucha inteligencia abstracta y el número es su elemento. Para el publicista, la lucha de ideas en la vida pública no es ni más ni menos que un asunto de bolsa. Igual que sucede en la cotización de valores, sólo le preocupa saber el número de los que opinan; cree que el número es la idea, cuando en realidad es el summum de la falta de ideas²³. Hay que aprender a no tener miedo al número, a pensar que éste es nada, de la misma manera que se enseña al niño a no tener miedo a los fantasmas. El espíritu es lo contrario del número: cuando se crece espiritualmente, éste se desvanece como una ilusión.

¿Cuál es la regla de la existencia para la multitud? Vivir como los otros. De ahí que el número sea una sofística, una cosa que se extiende

²² Diario, II, 94-95.

²³ Diario, V, 196.

y se disuelve en nada. Vivir como los otros es lo que se llama ser feliz; que esa existencia de los demás sea algo miserable o algo precioso, eso no importa, con tal de vivir como los otros. Comportarse como los demás: eso es lo justo, ésa es la religión. Esta fórmula incluye los rasgos de la existencia humana: uno, la sociabilidad, o sea, la animalidad de la criatura que aspira al rebaño; otro, la envidia; es éste un rasgo que caracteriza a la masa; los animales, simples ejemplares de la especie, carecen de ella. Cada hombre es una individualidad hecha para ser espíritu; el número no puede ser espíritu, pero guarda la señal que le distingue de las otras especies animales: la envidia. Si el hombre fuera sólo un simple ejemplar, no tendría envidia. La masa trabaja para degradar a los hombres a simples ejemplares; tiende a eliminar las diferencias individuales para hacerlos dichosos como número. Ser en todo como los otros, conseguir un empleo, usar de la amistad en apuros económicos, aprovecharse de las circunstancias; en eso encuentra paz y respiro la criatura animal, el rebaño, y así la envidia se calma. ¡Qué castigo! ¡Qué lástima!²⁴

Sócrates y el cristianismo son los que más claro han visto y luchado contra la mitificación de la muchedumbre. Sócrates padeció esta a-espíritualidad del número hecho gobierno, tribunal..., donde todos somos iguales, donde la propia responsabilidad se diluye en el anonimato. La marca de la plebe es ser espectadores, curiosear boquiabiertos, carecer de coraje para tomar una decisión personal; por eso no tiene idea de lo que es obrar por sí mismo, independientemente. También la valentía cristiana ha plantado cara a esta degradación como un guerrero que va solo y sin miedo contra mil cañones. El cristianismo ha planteado el concepto del espíritu que entra en conflicto con el número. Y un espíritu siempre tiene algo de aislado. Puede que un solo hombre pueda detectar la verdad frente a todos. Éste es el conflicto más intenso que existe y que agota espantosamente. Y más todavía. Que un individuo aislado haya tenido razón contra la multitud, esto se ha visto; pero que se le haya dado la razón, eso nunca. Y los casos de Sócrates y Jesús son fehacientes en este sentido.

Para mí es éste un punto decisivo al que he dedicado mucha reflexión y esfuerzo. Hoy día nadie se atreve a ser una personalidad; se tiene tanto miedo a los otros que nadie se arriesga a ser un yo. El miedo de los hombres es lo que domina. Dice Aristóteles²⁵ que tiranía y democracia se detestan tanto como un alfarero a otro; o sea, que es la misma forma de gobierno; sólo que en la tiranía el tirano es uno solo y en

²⁴ Diario, V, 225-26.

²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, V, 10, 1312 bn.

la democracia lo es el número. Por miedo a los otros no se atreve uno hoy a ser un yo, sino que se diluye en lo impersonal. Todo apunta a abolir la individualidad y esto bajo pretexto de progreso, cuando en realidad es una cobardía.

Este problema es básico para enfocar la educación del género humano. El pueblo ha sido hasta aquí el factor dialéctico de la evolución de la historia humana; la multitud es como la masa en una fabricación, es la reserva de donde sale el flujo y donde quedará aquello que debe quedar: unos cuantos individuos raros y aislados; pero eso conlleva un enorme despilfarro, sin que de ello tenga culpa la providencia que ha dispuesto que cada uno de nosotros sea un individuo. El pueblo es el ímpetu, es el poder que se ha usado para destronar o perseguir a reyes, papas, nobles... El proceso de educación del género humano tiene que ser una progresiva individualización; se trata de trocear esa enorme abstracción que es el público en ayuda del individuo. La historia del mundo ha tardado mucho tiempo en llegar a este concepto. En la antigüedad se valoraba más al individuo eminente; los demás vivían al abrigo de éste. En la tragedia griega el destino aplasta al héroe, pero el coro no experimenta los golpes del destino. Hoy el coro ha sido sustituido por el público, el cual juega un rol negativo para el individuo eminente. Y esto será especialmente duro para el hombre religioso cuya intención es justamente liberar a las personas concretas. El público es un poder nivelador de los individuos, pero hacia abajo, y, a la vez, es un espectador. Por eso tiende a la irresponsabilidad²⁶. En esta dialéctica entra mi actitud polémica. Algunos, a la cabeza de una muchedumbre, atacan al individuo; yo ataco a la multitud y nunca veo justificada la agresión del público al individuo. Perseguir a éste, en nombre de la mayoría, es la cobardía del número. Y eso lo hace la prensa cotidiana, que cree encarnar los principios éticos; pero se equivoca, sólo tiene abstracciones, con lo cual se da una monstruosa desproporción en esta lucha entre el poder omnímodo de la multitud y el del individuo. Es como un soldado con una pistola frente a un regimiento de artillería. Mi polémica está al servicio de la verdad; por eso no la comprende nadie; ni la mayoría ni los pocos.

Acabo de decir que mi lucha está al servicio de la verdad. ¿Dónde está ésta? ¿Acaso reside en la multitud, en la masa? Por supuesto que no. Hay una concepción de la vida que cree que allí donde está la mayoría está la verdad y que es una necesidad de ésta tener apoyos. Pero hay otra que cree que donde hay multitud hay falsedad, hasta el punto de que si todos los individuos, cada uno por separado, tuvieran interior-

²⁶ Diario, III, 319-20.

mente la verdad y se agolparan en una muchedumbre, desde ese mismo momento estarían en la falsedad. Pero aceptar esto es confesar la propia debilidad; porque ¿cómo hacer frente a esa multitud que tiene poder? y ¿cómo podía desear tenerla de su lado? ¿No sería burlarse de sí mismo? «Pero si esta concepción es una confesión de debilidad que no tiene atractivo, sin embargo no ofende a nadie y no hace diferencias entre los hombres. La multitud está formada por individuos, pero es preciso que cada uno llegue a ser lo que es: algo único; de esto nadie es excluido, salvo que uno se excluya a sí mismo; perderse en el público es ir contra la diversidad de lo vivo»²⁷. Que la multitud es la no-verdad sólo puede ser sostenido por uno; si lo defienden dos, empieza a dejar de ser verdad. Ésa es la tesis del cristianismo. En cambio, el mundo de hoy sostiene que el público es la verdad. Pero esto no quiere decir que un individuo crea que él está en la verdad más que otros. En este punto, la relación más simple y natural, de hombre a hombre, es aquella en que el individuo admite que los otros tienen más verdad que él. Despues de Sócrates y de Cristo está claro que la verdad está en minoría. Por tanto, el número es criterio de mentira. En consecuencia, si la verdad se encuentra en minoría, el criterio que permite reconocer si un hombre está en la verdad debe revestir un carácter polémico; este criterio no puede estar en el aplauso, sino en el rechazo²⁸. Lo importante es siempre lo que es poco en número y no viceversa.

Una manera de percibir que la multitud no tiene verdad es la forma como descarga de sus responsabilidades morales a aquellos que se refugian en ella. La masa es contraverdad porque exonerá tanto de la responsabilidad como de la culpa; o bien debilita esa misma responsabilidad reduciéndola a una mínima fracción. Lo hacen todos, luego está bien; luego no soy responsable. Un soldado aislado no se atrevió a poner la mano sobre Mario, pero un puñado de tres o cuatro arpías, sí. Contra Cristo, un hombre solo tampoco se hubiera atrevido, pero la multitud sí. Dice Schelling en el prefacio a los escritos póstumos de Steffens que cuando se ha llegado a tal punto en que la masa juzga lo que es la verdad, entonces no se está lejos del momento en que todo se decidirá a golpe de puñetazos.

La multitud es la mentira en cuanto no deja ser al individuo uno mismo ante Dios. Desde la eternidad, cada hombre es uno y Dios lo conoce como tal por su nombre. La masa es mentira porque hace al individuo irresponsable. Cuando se dice que es la multitud la que hace algo y no el individuo, eso es falso; son los individuos de la multitud los

²⁷ Diario, II, 60-61.

²⁸ Dos pequeños tratados éticos-religiosos, XVI, 141.

que realizan lo que se achaca sólo a ésta. «El público es lo numérico cuantitativo. El individuo que se refugia en el anonimato de la masa para escudar su responsabilidad es un cobarde. La multitud es mentira cuando se erige en juez de materias éticas y religiosas, cuando quiere ser testimonio de la verdad»²⁹. La masa no puede juzgar sobre qué es la verdad. Cristo no se dirige a la muchedumbre, sino a los individuos; la masa ignora a la persona particular. La verdad sólo puede ser comunicada y recibida por el individuo con la ayuda divina. Lo verdadero se opone a lo abstracto, fantástico, impersonal, multitudinario, público, que excluye a Dios. La multitud tiene el poder; por eso se refugian en ella los débiles. El hombre seguro de sí mismo se aparta de ese anonimato encubridor y esterilizante.

Pero no sólo la multitud es la mentira, es también el mal. En la Edad Media y otras épocas se hacían pactos con el mal. Hoy los hombres se dan al mal en masa: se entregan en rebaño al frenesí de la naturaleza animal para sentir el calor de todos y arrojarse fuera de sí. Mirad pueblos y masas envenenados en una violencia colectiva; fanatismos criminales sostenidos por un sentimiento común; orgías colectivas, movimientos racistas, grupos excluyentes de índole política y religiosa... Todo eso es concupiscencia demoníaca que conduce al placer de la destrucción; a evaporarse en una intensidad superior donde, fuera de sí, no se sabe lo que se dice ni lo que se hace; no se sabe quién habla a través vuestro, pero la sangre circula con más violencia y las pasiones también. Los engranajes de la masa conducen, en el fondo, a la desaparición de la conciencia. Todo esto lleva tiempo en ser descubierto. Mi sentimiento es que el populacho, el público, es el mal. Por eso, llamar la atención en este tema es un punto esencial para mí aunque me haya supuesto un martirio. Lo que yo he escrito sobre la masa lo comprenden los liberales, la oposición, etc.; pero no actúan en consecuencia: esto quiere decir que no tienen un punto de vista ético; desean tenerla de su lado; si no, se irritan contra ella.

Cuando dirijo estos ataques a la multitud, la distingo bien de la comunidad. En medio de la masa, el individuo es nada; allí lo decisivo es el número, que es el factor constituyente; desligado del público, el individuo es nada, y en el público, en un sentido profundo, también es nada. Es en comunidad donde aquél adquiere su ser: la persona individual es dialécticamente decisiva como un «prius» para crear la comunidad; en ésta es un elemento cualitativamente esencial, pudiendo también en todo instante estar por encima de ella si los otros miembros hacen defeción de la idea. «Lo que constituye el vínculo en la comunidad es que

²⁹ *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, XVI, pp. 82 ss.

cada uno es un individuo y, además, la idea. En cambio lo que da a la multitud su cohesión o consistencia es que allí el número es todo. Cada individuo, en la comunidad, es garantía de ésta; en la masa, en cambio, es una quimera. La persona individual, en comunidad, es un microcosmos que, cualitativamente, repite el macrocosmos; en la masa, no hay individuo, el conjunto es nada»³⁰. La existencia de la comunidad es una disposición de la eternidad en los cuadros de lo temporal: es un médium del ser; en ella se realiza la persona y desarrolla sus potencialidades. Individuo y comunidad son dos polos que se vinculan dialécticamente entre sí: aquél necesita ser reconocido y acogido por la comunidad para desarrollar su ser individual y ésta necesita de los individuos para constituirse en lo que es, una estructura envolvente y acogedora cuyo sentido es individualizar a sus miembros para constituir una asamblea de seres libres y personalizados.

Al filo de estas ideas, la democracia política, tan cacareada hoy, casi hasta divinizada, deja mucho que desear. La máquina de votar, que es el principio vital de la democracia moderna, o sea, el número, es el fin de todo lo noble y digno de amor; y eso es una idolatría de la mundanidad. La verdad eterna elimina el mecanismo del voto y es indiferente al número de los que la profesan; esa verdad es militante y supone que, en este mundo, está en minoría. En las democracias modernas occidentales se ha llegado hasta poner a votación en las urnas una serie de valores éticos que se refieren a la vida y a la muerte. A este paso, los conceptos éticos terminarán por extinguirse en la especie humana. «La fuerza de los valores éticos reside en la conciencia; en cambio, el votar lo exterioriza todo. Hay mucha gente que vive de la idea confortable de que el mundo no llegará a perder el norte, a hacer del robo una virtud. Pero ¡quién sabe! Si esto sucediese, ¿cuántos estarían dispuestos a mantener que el robo es un delito? Y entonces vendría el conflicto cristiano: aunque todos decidieran por medio de las urnas que robar fuese algo permitido, el cristiano tendría que considerarlo pecado»³¹. Y es que la nuestra es una época de fermentación política propia del domino de la multitud, de los métodos asamblearios. Toda esta diversión moderna de las asambleas populares donde algunos oradores luchan entre sí y donde la masa vota y grita, es, en el fondo, un renuevo del placer de los combates de las bestias; con la diferencia de que ahora es la masa, la gente, la plebe, la que toma el papel de las bestias, y esta diferencia es muy fina... La misma fiebre de nuestro tiempo en fundar partidos y escuelas es una consecuencia de ese espíritu asambleario. Por tanto, en interés de la verdad, hay que hacer lo contrario, es decir, no afiliarse a

³⁰ *Diario*, III, 317.

³¹ *Diario*, III, 333.

partidos, sino mantener la individualidad. Frente a la agitación política de nuestro tiempo es mejor responsabilizarse de los propios actos que afiliarse a una asociación o partido. Desde luego, fundar y trabajar en un partido conlleva ventajas materiales, poder político, protección social y respaldo profesional; pero eso es egoísmo. El que dedica su vida a un partido, ¿lo hace por amor a la verdad?, ¿por amor al bien de su patria? o ¿por otros intereses bastardos, inconfesables... pero que son los verdaderos?

Deabajo de esta mentalidad numérica y gregaria late el postulado del igualitarismo. La divisa de la Revolución Francesa, «libertad, igualdad, fraternidad», es la versión laica de la igualdad de los hombres ante Dios. Esta igualdad y filantropía moderna será la causa de que la propiedad, la familia, la diferencia de talento... deban desaparecer. La fraternidad será inmediatamente proclamada como poder revolucionario nivelador: extraña contradicción. Aquí es el derecho y la ley los que hacen la igualación, no el amor. Precisamente éste es el que mantiene las diferencias porque no busca su propio interés, sino el del prójimo, no sólo no envidia los bienes y cualidades de éste, sino que se alegra de que los tenga; se alegra de que el prójimo tenga lo que él no tiene. Pero esta triple proclama moderna es la peor mistificación, pues en ella el egoísmo se toma por amor, haciendo de éste aquello que exige en lugar de aquello que da. El amor diría: «Si todos tuvieran tal ventaja y yo no, me alegraría». El egoísmo dice: «Si yo no tengo esta ventaja, ningún otro debe tenerla». Aquí volvemos a ver lo que he dicho siempre: que el espíritu moderno es esta siniestra caricatura de la religiosidad que es la política³².

La cuestión de la igualdad puede darse por perdida ahora que se debate por todas partes en Europa. Las formas antiguas de tiranía tales como las monarquías absolutistas o las teocracias cléricales... serán en adelante imposibles. Pero a la igualdad moderna corresponde esa forma de tiranía que es el miedo a los hombres Y ésta es más peligrosa, hay que denunciarla porque no es visible por ella misma. El comunismo, por ejemplo, lleva más que cualquier otro sistema a la tiranía del miedo a los hombres. Lo que el comunismo proclama, a saber, la igualdad humana, mucho antes que él lo descubrió el cristianismo; pero la igualdad de éste es la identidad esencial de los hombres ante Dios, la cual no suprime las diferencias individuales de carácter, virtud o talento. Lo que el comunismo ha hecho ha sido sustituir a Dios por el miedo de la multitud, de la mayoría, del pueblo. Yo me he planteado este problema en la práctica, aquí en Copenhague, y me lo he planteado no

³² Diario, IV, 225.

sólo de palabra, sino con hechos y compromisos. He sido un nivelador en sentido cristiano: todos somos hijos de Dios, amados por Él; el perdón divino cubre igualmente todos nuestros pecados. Pero yo no he sido un revolucionario; no me he revelado contra el poder y la autoridad; al contrario, he tratado con todas mis fuerzas de ayudar a mantenerlos. Sin embargo, la gente no conoce aquello de que habla y dice de mí que soy un orgulloso que se esconde. ¡Si supieran todos los sacrificios que me he impuesto en la lucha por la igualdad! ¡Insensatos!

4. Época carente de espíritu y de pasión

A la época moderna le falta primitividad, es decir, encarar los problemas fundamentales de la condición humana. Hoy, las ciencias están muy desarrolladas, pero la personalidad no lo está, a diferencia de la antigüedad. El pensamiento moderno ha suprimido el sello de lo personal para hacerlo todo objetivo. Enseguida va hacia el objeto, hacia lo que se dice, no hacia el quién y cómo se dice. ¿Qué es lo primitivo? Es lo original, lo auténtico, lo profundo. Por ejemplo, el cristiano «primitivo» se preocupa primero del reino de Dios y lo demás lo toma por añadidura. A la época moderna le falta primitividad y en esto consiste la falta de probidad de los tiempos modernos. «La existencia humana debe tener primitividad, y eso implica una revisión de sus condiciones fundamentales. El verdadero genio primitivo no produce nada nuevo, sino que revisa el problema humano en general, las cuestiones fundamentales»,³³ y una de esas cuestiones fundamentales es la comunicación. La comunicación personal y la personalidad están desapareciendo; hoy se tiende a eliminar tanto el «yo» como el «tú». Se nos dice por ejemplo que la fe es lo fundamental; pero si tú o yo somos creyentes, de eso no se hace cuestión. Es ésta una época de desaparición del sujeto. Una de las desgracias del mundo moderno es suprimir el yo personal a través del cual circula la verdad ético-religiosa.

Este rechazo de lo personal y subjetivo hace que los hombres no lleguen a la esfera espiritual que corresponde a su desarrollo. La humanidad actual es de tal manera a-espiritual que los hombres están desprovistos del sentimiento de sí mismos respecto al espíritu. El único sentimiento de dignidad que ellos tienen es el de criatura animal. «En otro tiempo, tratar a los hombres de hipócritas o impíos era terrible; hoy les dejaría fríos. No les afecta que les llamen fornicadores, al contrario, eso es un orgullo animal. Hay que decir que son cornudos... y eso

³³ *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, XIV, 379-81.

les afecta porque les pone en ridículo frente a las mujeres; temen por su condición de criatura animal, que es lo que les interesa»³⁴. La mayoría de los hombres gasta su vida en la búsqueda de fines terrestres y en ellos compiten entre sí. Al que pasa de eso y se dedica a otra cosa, se le tiene a distancia como algo raro; todo lo más, se le tolera; pero si un hombre se atreve a criticar a la sociedad, entonces la guerra no parará hasta que ese tipo desaparezca. La mayoría de los hombres, cuando llega el momento que la vida se les revela en toda su profundidad, dan media vuelta y se vuelven hacia lo inmediato, hacia lo práctico; de esta forma renuncian a la experiencia de llegar a ser espíritus. El hombre moderno es afanoso, activista; le gusta que todo cambie a su alrededor. Y en medio de ese alborozo, su espíritu está quieto, dormido. Le pasa como al viajero que cambia continuamente de lugar, pero no se cambia a sí mismo. En el mundo del espíritu, cambiar de lugar es cambiarse a sí mismo; pero el hombre moderno no tiene tiempo para esto; está demasiado embebido por toda esa gama de colores, ruidos y actividades que reclaman su atención hasta embotarla. No tiene tiempo ni ganas de entrar en sí mismo y buscar la verdad, ese alimento que la mente necesita para poder vivir y estar sana.

El hombre de hoy tiene más miedo de la verdad que de la muerte, porque la búsqueda de aquélla le enfrenta a su ser natural; pero sobre todo le exige esconderse, esforzarse, callar, alejarse de la multitud. Y esto le espanta, pues lleva dentro un animal sociable que se encuentra feliz entre la masa y que acepta los postulados de ésta aunque le arrastre hacia la infamia. Hay que renunciar a ese manto protector de la mayoría para llegar a ser espíritu; pero eso produce escozor porque hay que andar por caminos solitarios, en la duda y el rechazo. La multitud no perdona a quien se aparta de ella para llegar a conquistar su propia personalidad. Ese atrevimiento es tachado de locura, orgullo, de estar desfasado, de no estar a la altura de los tiempos...

Nuestra época tiene rasgos comunes con la sofística griega. Produce mucho ruido y alboroto; así aparenta tener sentido, pero carece de él. Rompe con los padres, con la tradición, con las generaciones anteriores, y de esa forma se imposibilita para poder aprender. Los agitadores políticos lo que hacen es seducir, inflamar, contaminar, pero no son capaces de enseñar porque son hombres desarraigados. ¡Qué paso tan grande daría la humanidad si se fiara de la experiencia acumulada por los mayores! ¡Cuánto esfuerzo y fracaso se evitaría! Pero no. El hombre de hoy es un individuo en movimiento que ignora lo establecido, lo inmutable, lo eterno. Es como un batido: va y viene en remolino,

³⁴ Diario, III, 278-79.

sin fin. Su agitación no es un verdadero movimiento, pues éste va en una determinada dirección, pero aquél no va en ninguna».

Es ésta una época de ajetreo y confusión donde se manejan muchas premisas pero no se saca ninguna conclusión. Es como una sobrealimentación que embota al organismo. Esta malsana fermentación produce hombres sin carácter cuyo fin es producir apariencias, pero sin trabajo previo. Individualmente los hombres no saben lo que quieren, pero creen que les guía el espíritu del tiempo: están seguros de tener un punto de apoyo en la generación presente. El hombre de hoy está abocado al exterior, a la ostentación, al brillo, pero reniega del silencio, la meditación y el aislamiento. Estas cosas son odiadas. Visto desde la atalaya de la reflexión, nuestro tiempo produce el vértigo del horror, pues, a pesar de todo esto, se jacta de ser el mejor. No contribuiré yo a eso³⁵, sino que procuraré, en mi modesta medida, señalar el mal. Hoy, la vida interior es absurdamente puesta al servicio del poder y de la socialización. El individuo va perdiendo su esencia específica para ser un elemento acomodado en la multitud.

En este magma informe excuso decir que está de más el conocimiento reflexivo que llevaría a la toma de conciencia y al compromiso. Hubo un tiempo en que se comprendía poco, pero ese poco se ponía en movimiento y se llevaba a la práctica. Hoy se comprende mucho pero se pone sólo el acento en lo superficial y en el gesto. Este comprender no hace ninguna impresión sobre el hombre mismo, no le mueve; es igual que la prostitución, que desarrolla la coquetería... pero que falla en el amor. La desgracia fundamental del mundo es esa retahíla de descubrimientos crecientes que llevan a los hombres al conocimiento, pero que dejan intacto el compromiso de su persona; ya no hay hombres que piensen, que amen. El género humano está envuelto por una atmósfera de ideas, sentimientos, estados de alma y revoluciones que no son de nadie, pero que pertenecen a todos y a ninguno. Esto lleva a la terquedad y al endurecimiento, con lo cual el hombre llega a creer que eso es verdad y que tiene que aprender a divulgarla. Pero hacer algo, comprometerse en algo, eso no. «Después de todo esto, solamente una cosa puede hacerse para servir a la verdad: sufrir por ella. Sólo por eso se provoca el despertar. A ese enredo tan espantoso que engulle todo y en que la humanidad está cogida no se le puede hacer saltar por la reflexión, hacen falta fuerzas más grandes. Es de mártires de lo que está necesitado el mundo de hoy, no de otra cosa»³⁷.

³⁵ *El libro sobre Adler*, XII, 52.

³⁶ *Diario*, I, 299.

³⁷ *Diario*, III, 15-16.

He aquí otro rasgo que define bien a nuestra época: su falta de pasión. Esta es lo esencial, la verdadera fuente de la fuerza humana; de ahí la miseria de nuestra época. Y ¿cuáles son esas pasiones? La fe y el amor. Nuestro tiempo se engaña a sí mismo y lo que necesita es una seriedad íntegra que señale a los hombres las tareas que deben realizar. Una generación puede aprender mucho de las anteriores, pero lo que ha de aportar es la pasión; y la pasión más elevada es la fe; con ella debe empezar cada época. Cuando una generación se ocupa sólo de su tarea —y ésa es su misión más elevada— no puede sentirse fatigada, pues esa tarea, henchida de sufrimiento, es capaz de llenar la vida entera de los hombres de esa época. La fe es la más alta pasión humana. «Quizá en cada generación son pocos los que llegan a ella, pero no existe ni uno solo que la haya superado. Incluso para el que no tiene fe, la vida humana encierra suficientes tareas. El hombre de fe no se detiene en ésta, como tampoco el hombre de amor; trabaja por el mundo, pero sin salirse de la fe, pues con la superioridad de ésta se explica el rango de las demás cosas»³⁸.

Y lo mismo pasa con el amor. Hoy día se renuncia al amor sacrificado y aparece así el amor interesado, pasajero, libre, bajo... El amor ha dejado de ser una pasión infinita. Eso es típico de la época actual. En el mundo de lo infinito, el que falla en un solo punto es culpable de todos porque el que tiene sentimiento de lo infinito tiene sentimiento de todos los infinitos. Las pasiones actuales no son absolutas; v. g.: la política, la economía, el afán de lucro: por eso no surgen héroes, porque no hay pasiones infinitas como la del amor. El político de hoy se cree un héroe, pero sacrifica a los demás porque él mismo se cree más importante. En la política actual no existe pasión por lo infinito. El entusiasmo debe surgir de la fe en la propia pasión o, mejor aún, de la fe en la Providencia. Hoy se ha anulado la pasión del infinito y en su lugar ha aparecido la mediocridad³⁹. La política de nuestro tiempo no lleva al sacrificio, no arrastra porque su pasión no es infinita. Es una contradicción sacrificar la vida a un objetivo finito: esa conducta es algo cómico. Aristóteles colocaba a los políticos en el último lugar del rango social. Igual que es raro ver hoy un amante sacrificado, también lo es ver a un mártir en el mundo de la política; bajo el manto del interés general, los políticos viven y trincan⁴⁰. Nuestra época no camina por lo trágico, sino por lo cómico.

He aquí, pues, un motivo de queja de nuestro tiempo: es algo sin ideales, mediocre. La perversión actual consiste en que el género hu-

³⁸ *Temor y temblor*, V, 207-208.

³⁹ *Etapas en el camino de la vida*, IX, 379.

⁴⁰ *Etapas en el camino de la vida*, IX, 377 y ss.

mano, desesperado, ha abandonado todo ideal. Por eso es decadente. De modo que no hay que quejarse de que los tiempos sean malos, sino mediocres. Un carácter noble se reconoce, entre otras cosas, en que, por relación a los ideales, a los modelos, por rudo que sea el esfuerzo, piensa siempre que su esfuerzo es insignificante al lado del que hicieron los hombres grandes. Justo lo contrario de lo que sucede hoy, donde el más modesto conocimiento o esfuerzo es expandido a los cuatro vientos como valor único y original. La vulgaridad nace cuando una pequeña emoción es suficiente para dar el equivalente de aquello que han experimentado los grandes genios. Igual que la gente sin idealidad no puede comprender un hallazgo, un conocimiento, sin saber quién es su autor, es decir, sin ponerle nombre, de la misma manera esa misma gente ignora el trabajo que ha costado ese hallazgo. El hombre vulgar es incapaz de transformarse a sí mismo por medio del trabajo oculto, del esfuerzo por conseguir la idea pura, la luz verdadera. Cuando se le comunica una idea, enseguida tiene que propagarla; es incapaz de guardarla para hacerla suya. Con ella se pavonea ante tal o cual o ataca a éste o aquél. Y así consigue causar sensación, aglomeración, alarma, alboroto...; es decir, efectos muy diferentes de los de la luz. ¿Por qué? «Porque usa los medios más débiles, los que causan sensación, movimiento..., y deja los más intensos, que no provocan efectos deslumbrantes. Todo es agitación, no hay heterogeneidad, todo el mundo lo entiende rápidamente y enseguida hay adhesiones, ataques... y, al minuto, las olas de la historia sumergen todo ese movimiento en el olvido. En cambio, el movimiento de la idealidad intensa resurge transfigurado»⁴¹.

¿Cuál es el sustituto de esta falta de pasión y de ideales? Aislarse en lo razonable. Lo que hace falta en nuestra época es el «pathos», como las legumbres contra el escorbuto. Hoy día los problemas se disuelven en la reflexión especulativa. El mal de nuestra época es la intelectualidad que tiene por padre a Hegel y a todos aquellos que han reducido la fe a un sistema filosófico. La reflexión especulativa ha abolido a Dios deificando al hombre. Ningún entusiasmo inmediato nos puede conmover estando como estamos inmersos en la especulación. He aquí por qué son necesarios hombres que puedan, desde la especulación, hacer saltar todas las especulaciones. Igual que Sócrates hizo estallar desde su conciencia de ignorancia la hinchazón de sabiduría de su tiempo. Yo mismo he mostrado una intelectualidad por debajo de la cual he ocultado un entusiasmo de primera calidad. Que haya pasión por encima de la razón es el fin por el que se debe luchar. Pero el que tenga que hacer eso debe saber que no encontrará ni sombra de apoyo entre sus contemporáneos. Las individualidades de hoy apenas tienen una llama de

⁴¹ *Diario*, IV, 334.

entusiasmo; enseguida se convierten en gentes de razón; se hacen observadores de la pasión; el ideal de hoy es ser razonables. Nuestra época se hunde, se embota en la razón; y de ésta no se tiene la menor tristeza, sino que se está contento de ella. Esta presunción acompaña siempre a la razón y al pecado de la razón. Por eso yo digo que es preferible el pecado del corazón y de las pasiones al de la razón⁴².

La desgracia de esta época y su profunda llaga es acantonarse en lo razonable. Por tanto, lo que se necesita es «pathos» y entusiasmo. Pero el que goza de éstos es tenido por ridículo, por eso yo tuve que revestirme con los pseudónimos y, a su través, inyectar pasión e ideales a mis contemporáneos. De todo esto mi hermano Peter ni se entera; cree que mi entusiasmo es fugaz e inmediato, en contraste con la reflexión especulativa de los hegelianos. Peor para él.

5. El mundo moderno, carente de ética y religiosidad

La confusión de la cultura moderna se caracteriza por su falta de probidad. Hoy la impostura deliberada es lo más natural; existe una especie de ilusión engañosa de sí mismo; no se es hipócrita *ex profeso*, sino de modo inconsciente. El tipo deshonesto puede ser consciente de su maldad, pero el hombre de hoy es deshonesto sin darse cuenta y por eso está en plena confusión⁴³. «La verdadera bajeza no está en ser indigno, sino en hacer de esa indignidad algo valioso»⁴⁴. Eso es típico de la perversión moderna. El mundo quiere ser engañado. Esta concepción verdadera y realista de la perversión contemporánea es una comedia espiritual cuya idea esencial es: así es todo el mundo, no hay por qué cambiar, así somos todos, no hay que hacerse reproches unos a otros, todo está bien, hay que divertirse con ello ¡Qué horror! Creo que la Providencia me ha dado la conciencia suficiente para ver esta degradación de mis contemporáneos. Por eso veo su engaño y lo pongo de manifiesto. Y como era de esperar, su reacción es el odio contra mí.

Pero en un tiempo así, todo el mundo es cómplice. En épocas de disolución moral como la nuestra, hace falta profundizar, agudizar el concepto de complicidad. Se tiene a bien participar en la lucha cotidiana, lo cual quiere decir que queda intacta la corrupción con su poder y que sólo se aporta en el mejor de los casos una pequeña mejoría. Todo

⁴² *Diario*, IV, 334.

⁴³ *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, XIV, 364.

⁴⁴ *El instante*, XIX, p. 130.

el mundo está a gusto con la corrupción, puesto que, en conjunto, se toma parte en ella y, al mismo tiempo, se presume del engaño de valer más que la época. El conjunto donde yo me muevo y en el que tomo parte es más importante que mi minúscula mejoría. Es por lo que todo el que participa es siempre responsable del conjunto⁴⁵.

La primera prueba de la profundidad que ha alcanzado la desmoralización de nuestra época es que lo que hace tiempo era objeto de una invitación a la conversión ha llegado a ser hoy objeto de discusiones que no tocan la conciencia. Nuestras faltas morales son motivo de diversión o de refinadas conversaciones, pero nada más. Esa mentalidad se ha creado de manera interesada para no enfrentar al individuo con-sigo mismo, para quitar importancia y gravedad a las cosas que la tienen, y así la sociedad discurre por caminos fáciles, pero que la conducen hacia la confusión y la decadencia. ¡Y nosotros nos reímos, como si nada pasara! Sí, está claro que hay una progresiva desaparición de la conciencia del mal y de la culpa. Así puede descubrirse la abyección de nuestra época señalando el poder de la mentira, la fuerza del egoísmo y el progreso de la mezquindad. Intentar cualquier cosa para detener esta desmoralización, querer al menos salvarse a sí mismo, se ve como algo ridículo. La gente se deja llevar al abismo y se divierte yendo a la perdición: esta ligereza es el peor de los males. Por eso hoy se sale de apuros con sucedáneos, y a veces bien raros, por cierto... «Exigir la verdad sería demasiado, no hay que tensar excesivamente el arco. Exigir la virtud no está bien visto, infunde un cierto «pudor»...; seamos un poco corredizos, sueltos; si no, no se llega a ninguna parte; se echa mano de elegantes infamias en una situación apurada, lo cual es también una especie de virtud. Se exige en vano desinterés verdadero, pero como éste no aparece, se echa mano de un egoísmo oculto, hipócrita, que se tiene por desinterés...; ¡extraños sucedáneos!»⁴⁶.

Uno de esos sucedáneos es no emprender nada que no haya sido probado por otros. Eso sería un riesgo no sólo innecesario sino inconcebible para nuestra mentalidad burguesa y cobarde. Uno de los ingredientes de la cultura moderna es ese factor de desmoralización hecho expresamente para enseñar a no tener cara, a no emprender nada sin la garantía de que muchos otros hayan obrado antes de la misma manera. Así se cree llegar a evitar todos los peligros, conflictos y esfuerzos inherentes habitualmente a nuestra singularidad de individuos. En el mundo vulgar las opiniones de los periódicos desmoralizan a los hombres porque les impiden llegar a tener su propia opinión y enfrentarse

⁴⁵ *Diario*, III, 330-31.

⁴⁶ *Diario*, V, 42-43.

a otros; al contrario, les habitúan a compartir el pensamiento de todos para tener la garantía de que participan en la opinión de la mayoría; así esta supuesta cultura moderna desmoraliza al tomar excesivas garantías.

En definitiva, el hombre moderno carece del sentido del deber y la responsabilidad individuales. La época actual ha perdido la idea de que hay un «tú debes» por encima de la opinión de la mayoría. Nuestro tiempo pierde cada vez más el factor teleológico inseparable de una conducta moral. Todo se mira bajo el prisma de la propia conveniencia. Un ejemplo: hoy se aprecia como algo normal un matrimonio sin hijos porque esa unión satisface nuestras necesidades y evita riesgos y problemas. Pero eso hace enfocar la existencia sólo hacia sí mismo y no hacia los demás. Hay aquí un egoísmo refinado que consiste en hacer de sí el fin de su vida⁴⁷.

Quizá la característica más definitoria de nuestra época en cuanto a su religiosidad es que el hombre de hoy ha ido, paulatinamente, alejándose de Dios, haciendo de Él un problema humano. En definitiva, el hombre moderno reclama para sí, como especie, la soberanía absoluta. Quiere ser él mismo, sin la vigilancia ni la ayuda de nadie. Se cree mayor de edad y, por consiguiente, no sólo con el derecho, sino con la obligación de romper aquellos vínculos en los que se apoyaba hasta ahora. La cultura de hoy niega el vínculo ontológico del ser humano que le religa a Dios. El yo es una realidad que se relaciona consigo misma. Nuestra época pasa por alto esta religación. No se tienen ojos metafísicos para ver lo que está en el fondo de la existencia humana. Ser individuos sin Dios es algo hipotético; sin Él, sólo podemos angustiarnos. Para mí, el yo humano es una relación derivada que se apoya en el poder que la fundamenta; es la raíz de la existencia la que nos hace existir, la que nos da vida, la que nos hace individuos. La presencia de Dios nos deja dormir en una alegría fácil hasta que llega la hora de la desesperación que se rebela contra toda existencia, diciéndole a Dios: eres un mediocre. El que no tiene a Dios, no tiene yo. La desesperación es la falta de esa relación con Dios. El desesperado pretende desligar su yo del poder que lo fundamenta. Pero el hombre no puede librarse de lo eterno so pena de caer en la desesperación⁴⁸; y ése es quizás el fondo sobre el que se edifica la cultura moderna.

Esa desesperación del hombre moderno podría tener el siguiente lema: «Cuando en lo espiritual cesamos de ser ricos, nos olvidamos de

⁴⁷ *Diario*, I, 152.

⁴⁸ RIVERO, D., «Prólogo» al tomo VII de *Obras y papeles de Kierkegaard*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 15 y ss.

Dios y nos glorificamos de nuestra perdición». Es esta glorificación la que, en el fondo, quiere nuestra época tener a los ojos de Dios. Así su desesperación muestra al menos que ella no puede pasar de Dios porque el extremo de esa desesperación es que existe un Dios. Es lo mismo que hace una joven que no puede obrar como quisiera con su amigo; entonces, para desafiarle, lo que hace es amar a otro; con eso lo que demuestra es hasta qué punto depende de su primer amigo. «Nuestra época quiere como hincharse de importancia ante Dios. A falta de poder tratarle a su antojo, cae enferma y muere; una vez muerta, ya es demasiado tarde el remedio. Probablemente nuestro tiempo cree que pone a Dios en apuros»⁴⁹.

Para el hombre actual, ¿quién ocupa el lugar que ha tenido Dios hasta ahora en el mundo? El hombre mismo y sus relaciones: la historia, la sociedad, la política, la ciencia, el progreso... La confusión fundamental de la vida moderna es hacer de los hombres la instancia suprema de toda referencia. Pero este progreso del género humano es, en otro sentido, un retroceso. Es un paso atrás que aparta al hombre de su vínculo con el absoluto, con la idea de éste; es un progreso en el sentido de entenderse mejor con lo negativo; este avance es una defeción de lo eterno. Instalados en este progreso, los hombres se sienten liberados de lo eterno y se admirán de sí mismos, de sus incomparables conquistas realizadas. Al absoluto, que es en sí y por sí, sólo puede referirse uno por obediencia, como dejándose anonadar. Pero esto está justamente en las antípodas del espíritu moderno. Por consiguiente, si el absoluto no existe para los hombres, ¿para qué tener algo que se llama Dios? Eso no es más que un nombre que hay que desterrar⁵⁰. En este sentido, el progreso moderno es un retroceso porque los hombres se limitan a consultarse entre ellos, en vez de referirlo cada uno a Dios. De esta forma el fluido divino que viene de lo alto y da la vida a los hombres y a las cosas se diluye en esta convención puramente humana de hombre a hombre, y así el mundo retrocede.

Dicho de otra manera, la época moderna ha hecho una divinización del hombre genérico, tal y como preconizó Feuerbach. El ser divino es el ser hombre, liberado de los límites individuales. La religión queda convertida en antropología y el misterio del ser divino queda reducido al del ser humano; en este contexto, el cristianismo y las demás religiones son un momento de la historia del espíritu que va descubriéndose a sí mismo. Se ha producido, pues, la reconciliación de lo divino y lo humano como una etapa del progreso del género humano. Ha nacido

⁴⁹ *Diario*, I, 296.

⁵⁰ *Diario*, V, 282-83.

el nuevo humanismo por el que el cristianismo ha quedado reducido a una fase histórica de la evolución humana. A mí me pasa con esto lo que les pasó a los padres griegos con el paganismo: vieron sus valores, pero se desmarcaron. Yo también me desmarco porque creo que es imposible la reducción del cristianismo a un humanismo. El cristianismo es soberano respecto a la historia y, gracias a eso, comporta la posibilidad de una transformación infinita del hombre que este nuevo humanismo inmanentista corta de raíz.

Los descubrimientos y el progreso de hoy llevan a la humanidad a adorarse a sí misma. Y los ejemplos de esto abundan. Marx hace de la sociedad la sustancia terminada del hombre inserto en la naturaleza. Comte proclama la religión de la humanidad cuya diosa es la sociedad universal que ha entrado en su etapa definitiva del progreso social. Yo no subestimo la importancia de la sociedad y de la cuestión social, pero veo que el marxismo pone en peligro lo eterno en el hombre. La rebelión de las masas llevada a cabo por aquél se explica por haber suplantado la polaridad de lo divino con el ideal urgente de divinización de la materia³¹. Consecuencia de esto también es la divinización de la razón, la ciencia y el experimento como criterios de verdad. Todas estas cosas van tomando poco a poco el lugar de la religión. Pero la vinculación con el absoluto no tiene que ver con realizaciones filantrópicas de carácter sociológico, antropológico y científico. La religión verdadera no reduce las relaciones individuales a relaciones económico-sociales. El cristianismo no se abre al mundo, sino que éste se abre por Aquel para quien el mundo está cerrado.

¿Qué hacer ante esto? ¿Qué se me pide a mí que haga ante tan ingente tarea? La confusión fundamental de la época moderna está en suprimir la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Esto no lo hizo ni el paganismo. Además, esa confusión suprime la ética. Debajo de todo esto late un espíritu de rebeldía. ¿Que haré yo? En esa frontera por donde pasa todo el tráfico de rebeldes y contrabandistas es donde yo tengo asignado mi puesto. Debo desde mi humilde posición, cargado con los medios de que dispongo, confiscar esas quimeras y poner la mano sobre tantas ilusiones impías que no conocieron ni paganos ni judíos. En recompensa a mi trabajo, espero sufrimientos por parte de los hombres a quienes no agrada que se les arranquen todos esos sofismas. Yo mismo, inserto a fondo en este problema, humillado, anonadado, aplastado, he debido aprender, antes de enseñarlo, que el hombre es nada ante Dios. Esto es lo que debo enseñar a los otros, no directa, sino

³¹ RIVERO, D., «Prólogo» al tomo IV de *Obras y papeles de Kierkegaard*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 39 y ss.

indirectamente, para eludir el rechazo. Para esto estoy siempre atento a las instrucciones divinas, las cuales me hacen comprender lo que yo o cualquier ser humano somos para Dios. Mi tarea está al servicio de la verdad y su forma es esencialmente la obediencia. Mientras viva, no tendré, humanamente hablando, más que pena y no recogeré más que ingratitud, pero mis esfuerzos subsistirán después de mi muerte⁵².

Ya he dicho que la necesidad de nuestra época no es la de genios, que los tiene, sino la de testigos, mártires; la de alguien que para enseñar a los hombres a obedecer sea él mismo obediente hasta la muerte; la de alguien a quien los hombres tengan por perdido. Siendo así vencedores, los hombres tomarían miedo de ellos mismos. Éste es el despertar que necesita nuestra época. Y por aquí debe caminar también la verdadera educación religiosa. Hoy día, cuanta más cultura, educación y conocimiento hay, más indiferencia existe en los hombres a la vida religiosa. «En cada generación debe haber individuos que tengan necesidad del cristianismo como algo vital. ¡Qué pensaría Lutero si volviese y echase una mirada sobre nosotros: ver que no hay hombres aplastados por la experiencia religiosa; hoy se han hecho todos tan débiles en religiosidad! A las raras almas que tienen esa inquietud se les trata como retrógrados, gente insegura de sí misma, débil...»⁵³. Es preciso un testimonio martirial —pero incruento— de la verdad cristiana que arranque al mundo de hoy de su muerte espiritual.

⁵² *Diario*, II, 168-69.

⁵³ *Diario*, II, 167.

CAPÍTULO VIII

CRÍTICA DE LA CRISTIANDAD

Y DE LA IGLESIA NACIONAL LUTERANA

DANESA

I. Enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica: Mynster y Martensen

La etapa última de mi existencia ha sido la más dolorosa. En todos los órdenes. En el económico: mis recursos iban agotándose sin remedio y no veía el modo de parar aquello. No tenía fuerzas ya para emprender una actividad remunerada que me sacase de apuros. Estaba agotado y, prácticamente, había dado de mí todo lo que podía dar. Los últimos intentos de predicar esporádicamente para tener algún ingreso tuve que cortarlos de raíz. Mi soledad era total: ni la gente me entendía ni yo tenía ganas de dirigirme a ella. Además, cualquier actividad, por pequeña que fuera, me afectaba de tal manera que me apartaba de mi misión, que era vivir el cristianismo en privado y escribir mis vivencias, defendiendo lo que yo creo que es la verdad cristiana. Pues bien, en este estado de cosas, mi existencia se vio determinada de modo decisivo y por tercera vez. Las dos anteriores tuvieron cada una un nombre: mi padre y Regina, respectivamente. Esta vez el nombre que hizo saltar mi vida y tomar nuevo rumbo fue el obispo Mynster con todo su entorno.

Ya he dicho que Jacob Peter Mynster (1775-1854) fue el pastor de mi familia cuando él era sacerdote y yo un niño. Nos bautizó y confirmó a mí y a mis hermanos. Mi padre sentía veneración por él y ambos se enzarzaban en discusiones teológicas que yo escuchaba embelesado. íbamos a sus sermones y yo tenía el encargo de copiarlos y pasarlo a limpio. Nunca he dejado de ver en él al amigo de mi padre y pastor de mi infancia. Por eso he tenido siempre hacia él una actitud de deferencia y respeto. Pero en la medida que yo fui comprometiéndome con lo que yo creía que era la esencia del cristianismo, nos íbamos distanciando espiritualmente. Ciento que él se protegió del racionalismo hegeliano que estaba en boga y se mantuvo al margen de esas innovaciones que

ponían en duda la ortodoxia de la fe. Le visitaba con frecuencia, sobre todo cuando acababa de publicar un libro. Y las primeras publicaciones no plantearon excesivos problemas; pero yo señalaba la vivencia interna como lo esencial del cristianismo al margen de la institución; y eso chocaba con los postulados de un obispo celoso del orden y del bien institucional de la Iglesia Luterana.

Era lógico que en esta dinámica nunca estuviésemos de acuerdo respecto a mis proyectos y futuro. Cuando yo vi claro que debía dejar el sacerdocio ministerial, él insistía en que tenía que ser un pastor como los demás y dedicarme a la cura de almas. La inquietud que él percibía en mí le alarmaba. Pensó que enviararme como pastor a una aldea de pueblo era la forma de cortar en seco aquella preocupante tendencia. Yo seguí mi camino; renuncié al sacerdocio funcionarial y, en ese sentido, Mynster se sintió herido como si yo hiciera ascos de la institución eclesiástica que él presidía. Era orgulloso y no me perdonó fácilmente. La orientación de mis publicaciones fue distanciándonos paulatinamente. Cuando yo, en aquella época de crisis económica y espiritual en torno a los años que van de 1846 a 1849, intenté rehacer mi vida y pensé de nuevo en el sacerdocio, Mynster me dio de largas; ahora no le convenía a él. Yo era un tipo demasiado peligroso para ser acogido en el presbiterio. Diplomáticamente se deshizo de mí. Traté de que se me diera una cátedra en el seminario para hacer frente a esas dificultades económicas que le expuse con claridad, pero estoy todavía esperando la respuesta. Él podía haber conseguido del rey una pensión para mí; pero no quiso porque eso hubiera sido darme la razón y ceder ante mi posición. Y a eso no estaba dispuesto. De sobra había visto en mis escritos por dónde iba yo; nuestros caminos eran progresivamente divergentes y él se había dado por aludido cuando yo atacaba a la Iglesia nacional como una institución temporal en la que obispos y sacerdotes se procuraban una vida muelle y segura; obraban como cualquier otro ciudadano, lejos del compromiso y desnudez de la exigencia cristiana. Lo que ocurría es que él era un viejo zorro, un hábil diplomático que eludía el enfrentamiento directo. De sobra sabía lo que yo pensaba de él, pero guardaba las formas. También las guardaba yo, pero por distinto motivo. Nunca quise un ataque directo a su persona porque me parecía agredir indirectamente a mi padre. Era todo un mundo lo que para mí representaba su persona. Por eso no me decidí a plantarle cara directa, no porque no tuviera ganas. Además él tenía a su favor que mi hermano Peter era de su cuerda y por tanto jugaba a favor suyo y en contra mía. O sea, tenía un arma muy fina que podía usar en cualquier momento de forma contundente. Ingenuo de mí, todavía pensaba que, ante los reiterados testimonios de mis escritos, sobre todo los discursos edificantes, Mynster iba a hacer examen de conciencia y deplorar su

cristianismo al servicio del Estado. ¿Dónde estaría yo para creer tales ingenuidades?

El proceso era lógicamente irreversible y tenía que terminar mal. La cosa subió de tono cuando publiqué mi *Ejercitación del cristianismo*. Redacté esta obra en el año 1848. Fue ese un año atroz; trataba de publicar mis libros para vivir de los derechos de autor porque mis rentas iban en declive. La víspera de llevar el manuscrito al impresor, me enteré de la muerte del padre de Regina. Era lo que me faltaba; me quedé hundido. Quise dirigirme a Regina para darle el pésame. A tal efecto me dirigi por escrito a su marido, Schlegel; pero éste se indignó contra mí de tal manera que me devolvió la carta sin haberla abierto. Apesadumbrado como estaba, pensé hacer un viaje para descansar, pero vi que era necesario publicar todo lo que tenía entre manos. No podía perder un minuto. Se me acababa el tiempo. Pero en 1850, después de publicar ese libro y otros, me vino una extraordinaria tranquilidad de espíritu; aunque tenía miedo de que volviera la inquietud del año anterior¹.

A lo que iba. Una vez publicado el libro, decidí llevar un ejemplar a Mynster. Hubiera deseado que uno de los dos, él o yo, estuviese muerto cuando apareciese el libro. Sabía, en efecto, que Mynster se reconocería a través del retrato crítico que yo dibujaba de los dignatarios eclesiásticos instalados como funcionarios del Estado. Todavía albergaba la ilusión de que Mynster, después de su lectura, me diese la razón y usase de su prestigio social y de la dignidad episcopal para reconocer que había predicado un cristianismo dulcificado y adaptado con rebajas a la cultura actual. Decidí hacerle una visita. La conversación tuvo lugar el 22 de octubre de 1850. La víspera yo había hablado con el pastor Pauli, que me dijo: «El obispo está furioso; cuando entré en la cámara episcopal me espetó a bocajarro: ese libro me ha exasperado hasta el extremo. Es un juego impío con lo sagrado»². No sé si estas palabras salieron de verdad de la boca de Mynster o fueron inventadas por Pauli para que desistiera de ir a ver al obispo. Pero yo estaba decidido y fui. Era por la mañana. Como yo sabía que había que guardar etiqueta y que lo primero que preguntaba era el motivo de la visita, sin esperar esa observación, me adelanté y le dije: «He venido a veros por el siguiente motivo: ayer, el pastor Pauli me hizo saber que vos estabais indignado contra mí y que cuando me vierais, ibais a hacerme serios reproches a propósito de mi libro. Por tanto, mi visita es una expresión del renovado respeto que siempre os he testimoniado; informado del asunto, he venido a veros»³. Creo que esto fue un golpe de

¹ BRUN, J., «Introduction», vol. XVII, p. XXII.

² *Diario*, IV, 151.

³ *Diario*, IV, 151.

audacia intuitiva por mi parte. La situación estaba clara. No era la violencia o el sarcasmo lo que me llevaba a verle, sino el respeto. Me respondió: «No; yo no tengo ningún derecho a recriminarle. Ya se lo he dicho: no tengo ningún inconveniente en que cada pájaro cante a su manera; quien diga de mí otra cosa, él sabrá». Dijo estas palabras con una cierta dulzura, pero yo percibí en ellas un fondo de sarcasmo. Entonces le dije abiertamente: «¿Os he causado algún disgusto con la publicación de este libro?». A lo que me respondió: «Sí, yo no creo que lo haya escrito usted para hacer un servicio»⁴. Me di por satisfecho con esta respuesta; al menos era sincera y personal. El resto de la conservación no tuvo nada de especial. Pero las buenas palabras de este viejo ocultaban su táctica. Después de esto, en vez de enfrentarse a mí y encarar los problemas que yo planteaba, lo que hizo fue atizar a Goldschmidt, director de *El Corsario*, que había orquestado una campaña contra mí, para que intensificara los ataques. Creo que él era el provocador que dirigía esa campaña desde la sombra y por medios indirectos.

Yo era cada vez más consciente del problema que me causaba la veneración que le tenía. Estaba dividido entre el respeto y el ridículo. ¿Cómo podía aguantar y respetar a un hombre que era la encarnación de los fallos del cristianismo que yo denunciaba? Tenía que darle un golpe de gracia, pero no me decidía. Las esperanzas que puse antaño en él se habían convertido en una verdadera decepción. Veo en él ahora al más peligroso de mis adversarios. ¿Cuál es el origen de esta situación? ¿Cómo he podido llegar a ser así? Dice La Rochefoucault que perdonamos fácilmente a aquel que nos ha hecho daño, pero no perdonamos nunca —y si se es orgulloso como Mynster aún menos— a aquel a quien hemos hecho daño. Eso ha hecho él conmigo. Me ha hecho daño y no me perdoná. ¡Pobre de mí, que no he roto la vinculación respetuosa hacia él! Me perdonaría quizás si todo pudiera pasar desapercibido; pero esto no es factible, pues cada vez que se plantea mi problema, el obispo verá ante sí mismo el mal que me ha hecho y, por consiguiente, no me perdonará jamás⁵.

Mynster murió el 30 de enero de 1854. Se organizaron, ¡cómo no!, funerales oficiales, a los que asistieron las más altas autoridades de la Iglesia y el Estado. Fui yo también a ellos. La predicación corrió a cargo de Martensen. Yo ya le conocía desde los tiempos de estudiante. Era un teólogo que introdujo en Dinamarca las ideas hegelianas y que a mí me enseñó la dogmática de Schleiermacher. Fue discípulo de Hegel y, al

⁴ *Díario*, IV, 152.

⁵ *Díario*, IV, 457-58.

volver de Alemania, suscitó la admiración de los jóvenes con sus innovadoras ideas. Yo nunca le vi como un autor original, sino como un ensayista de poca monta. Con su atractivo llegó a ser capellán de la corte real y, desde el influjo de ese cargo, expandió el hegelianismo entre la clase cultivada y las señoras encopetadas. Pues bien, hizo un elogio fúnebre de Mynster que me hizo explotar. Seguramente los deseos de sucederle en la silla primada de Dinamarca le llevaron a hacer aquellos encendidos elogios que le tributó. De hecho, le sucedió a los pocos meses en el obispado de Sedeeland. Presentó a Mynster como un verdadero testigo de la verdad; invitó a tomarle como modelo y le puso como digno ejemplo de sucesor de los apóstoles en la larga cadena de obispos que le habían precedido en la sede episcopal. ¿Tenía que ver algo toda esta parafernalia de los funerales nacionales con la muerte y entierro de Cristo en la más absoluta abyección? ¿Era Mynster un testigo vivo de la verdad? ¿Me podía yo creer eso que había sido víctima de su mundana y arbitraria manera de actuar?

Fue tal la conmoción y el impacto que recibí en ese acto que me encerré a pensar y decidí ante Dios romper el compromiso de veneración que había guardado desde siempre al obispo difunto. Muerto Mynster sin hacer confesión de su falso cristianismo, todo cambiaba; yo no tenía por qué seguir sintiéndome vinculado a su memoria. También cambié con respecto al pudor melancólico que le guardaba con respecto a mi padre. Ahora podía hablar libremente de él. Y después de escuchar semejante sermón, me sentí desvinculado de todo compromiso. Pondré un ejemplo para esclarecer lo que significó en mí esta decisión. Imagínate un perro de caza bien adiestrado. El animal acompaña a su dueño en una visita a una familia donde hay —como es corriente hoy— una pandilla de chiquillos mal educados. Al ver al perro, ellos comienzan a maltratarle de mil maneras. La bestia, que tiene lo que no tienen los niños, o sea, educación, clava sus ojos en el rostro del amo para saber lo que tiene que hacer. El perro comprende, por los síntomas que percibe en la cara del amo, que debe sopportar todas esas baladronadas e incluso tomarlas como algo beneficioso. Naturalmente, ante esta actitud del perro, los chicos se ensañan con él y multiplican sus travesuras; al final, se ponen de acuerdo en que el perro es idiota porque se deja hacer todo eso. Sin embargo, el animal no cesa de inquietarse en un punto: aquello que le sugiere la mirada del amo. Por eso no deja de mirarle a la cara. Hasta que un buen día el rostro del dueño cambia repentinamente de signo y le dice: venga, ha llegado la hora del ataque, defiéndete y ataca con fuerza si es necesario. En ese mismo instante, pega un brinco y agarra al primer bribón estampándole contra el suelo. Y así con el resto de los chavales. En esta faena no le detiene nadie hasta que la mirada del amo le diga: basta ya.

Esto mismo es lo que pasa conmigo. Así como el perro sigue a su amo y está sólo pendiente de su mirada, así también yo soy como un perro para la majestad divina. Y sólo me importa lo que me sugiere su rostro. El sermón de Martensen en el funeral de Mynster fue el cambio observado en la mirada de mi amo. Me lancé a escribir contra la jerarquía eclesiástica todo lo que durante tanto tiempo había acumulado. Dije sin tapujos lo que creí que era verdad. Y el envite fue total. Enseguida vi que yo estaba entre malas compañías, tipos mediocres, mezquinos, que no entendían más que de lo temporal y que estaban acechando para aprovechar la oportunidad y hacerme daño. Hasta entonces, la mirada de Dios me decía: «Tú debes sufrir esto y no sólo soportarlo, sino tomarlo bastante a la ligera como para tener el aire de alguien a quien todos hacen gentilezas». La mediocridad se hizo tan insolente que acabó creyendo que yo era un tipo completamente desarmado a quien cualquier mequetrefe podía arrollar. Sucedió entonces que la mirada divina cambió de señal y me dijo: «Sírvete de la fuerza y ataca». Y en ese momento estoy. Fuerzas he tenido siempre, pero no las he usado hasta que me lo ha ordenado el dueño⁶. Toda la prudencia y silencio que he guardado hasta ahora deben cambiarse por decisión y notoriedad pública.

Me lancé rápidamente a la publicación de veintiún artículos en *Fædrelandet*, desde el 18 de diciembre de 1854 al 26 de mayo del año siguiente. Los primeros artículos los tenía ya redactados hacía algún tiempo; pero tuve la delicadeza de no publicarlos inmediatamente después de la muerte de Mynster para no levantar un escándalo que perjudicara la elevación de Martensen al obispado de Sedeeland. Yo sabía que estaba nominado para suceder a Mynster y no quise interferir en el asunto. Pero a partir del 18 de diciembre de 1854 comenzaron a aparecer esos artículos, iniciándose un auténtico espectáculo cuyos protagonistas fuimos Martensen y yo.

¿Cuál es el contenido de las acusaciones que yo hice? Empecé negando las afirmaciones de Martensen en la oración fúnebre de Mynster. Éste no era de ningún modo un verdadero testigo de la verdad cristiana. Su predicación omitía lo esencial del Nuevo Testamento. Yo estaba convencido de que la actividad pastoral de Mynster no era cristiana. «No fue un testigo de la verdad, no sufrió por la doctrina y ésta es la señal de la veracidad. Un testigo de la verdad es aquel que ignora el placer y que entrega su vida al sufrimiento, a las pruebas, al desprecio. Suprimir los peligros es jugar con el cristianismo. Mynster lo hizo mal, no fue un hombre de principios, sino un sabio de este

⁶ Diario, V, 353-54.

mundo»⁷. Yo protesto del abuso del poder que supone decir que Mynster es testigo de la verdad; esto en el fondo es ridiculizarle. No se puede vivir como un principio y ser testigo de la verdad. Ambas cosas son incompatibles. Y Mynster vivió como un principio: yo creo que él es al Nuevo Testamento lo que el epicureísmo al estoicismo. Vivió con todas las comodidades y tuvo el don de disimular las imperfecciones propias y de la Iglesia nacional.

Toda la manera de gobernar de Mynster no es ni más ni menos que prudencia temporal y, por tanto, ha hecho grandes daños. Su conducta es una especie de probidad pagana que se ayuda de la razón humana. Se ayuda de un círculo de notables mundanos que le aseguran el mando y el prestigio. Más aún, se sirve del Evangelio para mantener su «status», y así olvida lo principal que es arriesgarse poniendo la confianza en Dios. Él tiene por locura la verdadera religiosidad. Por eso me hizo tanto sufrir.

Mynster hacía de la predicación un medio de hacerse admirar por la multitud componiendo discursos brillantes. En vez de guardar una conciencia vigilante de sus defectos, erigió su persona en paradigma. ¿Es ésa una forma cristiana de proclamar la palabra de Dios? ¿Lo hicieron así los apóstoles? ¿Buscaban éstos el aplauso de las multitudes? Mynster silencia el ideal supremo de exigencia cristiana; rebaja ese ideal para justificarse a sí mismo y poder mostrárselo a privilegiados y aristócratas, no a los pobres y sencillos como hicieron los apóstoles. Sus sermones están lejos de ser religiosos; el consuelo que transmite es decir que las cosas se pueden arreglar, que ya vendrán días mejores...; todo en el plano humano, nada de verlo a la luz de la paradoja de la fe; por eso su predicación es una superchería, se reduce a nada⁸.

Pero yendo más al fondo del contenido de su actitud, yo resumiría en tres afirmaciones el núcleo de su predicación y doctrina. En primer lugar, confunde el cristianismo con la cultura, haciendo una conciliación muy complaciente entre ambos. Esto es muy hegeliano y a la vez lleva a contemporizar, a rebajar la exigencia cristiana. En segundo lugar, y siguiendo en esa misma línea, huye del compromiso y se adapta a la realidad. Lo mejor para él es enfrascarse en la actividad rutinaria y afanosa de cada día para no levantar dudas y compromisos. Y, en tercer lugar, ignora la pobreza y humildad del cristianismo; en este sentido, Mynster es un representante típico del orden establecido a cuya permanencia dedica sus esfuerzos.

⁷ «¿El obispo Mynster era un "testigo de la verdad", uno de "los auténticos testigos de la verdad"? ¿Es cierto?», en *Veintiún artículos de «Faedrelander»*, XIX, pp. 3-8.

⁸ *Diario*, III, 39 y 112-113.

Enseguida que aparecieron los primeros artículos se levantó la polvareda. He de decir que ese año y medio, el último de mi existencia, fue el más desgarrador. Martensen me respondió enseguida con un artículo en *Berlingske Tidende*, el 28 de diciembre de 1854, tildándome de egoísta solitario y otras lindezas por el estilo. Pero no fue el sólo. El espíritu de cuerpo se vio atacado y hubo otras muchas protestas de pastores y obispos, como Paludan-Müller, J. Victor Bloch, etc.; éste último, que era deán de una iglesia, pidió para mí un castigo eclesiástico: vetarme la entrada a las iglesias. Yo le repliqué con mofa diciendo: «Pero ¡cómo vais a consentir que me pierda tan magníficos sermones!»⁹. Me reconocían que, ciertamente, yo había dicho algo verdadero: que el reino de Dios no puede hacer las paces con este mundo; pero que lo había exagerado y estaba exaltado. Se me responsabilizaba de haber dado la alarma y no querer serenar las cosas. Pero yo era consciente de haber provocado el incendio por la gravedad de la situación.¹⁰ A esto es a lo que llamo obrar catastróficamente. Y tuve que actuar así. Me preguntaba si Dios quería esto de mí de tal manera que yo podía llegar a ser detenido, encarcelado, juzgado y quizás ejecutado... Pero lo vi con claridad y me lancé. Si me abstuviera de hacer esto, la eternidad me exigiría cuentas. Yo confiaba en Dios y sabía que Él me guardaría. Mi punto fuerte era tener siempre a Dios delante de mí y lanzarme a lo que fuera sin perder de vista su mirada.

A la cabeza de toda oposición contra mí figuraba el nuevo primado, Martensen. Ya he dicho que le conocía de hace tiempo y mi juicio sobre él era aún peor que el de Mynster; a los defectos de éste añadía su hegelianismo convicto, que acababa de igualar el cristianismo a la cultura, o lo que es peor, sometía aquél a ésta. Si quedaba algún resquicio para la paradoja de la fe, la renuncia y el compromiso, ahora estas cosas quedaban definitivamente eliminadas. Él reivindicaba la especulación frente a la fe, lo contrario de lo que yo postulo.

2. Crítica de la Iglesia institucional

En torno a esta trifulca con los máximos representantes de la Iglesia nacional luterana danesa, fue brotando en mí una concepción de la misma cuyos fallos no podía dejar de denunciar. La dramática experiencia que yo había llevado toda la vida y el compromiso cristiano que

⁹ «¡Qué cruel castigo!», en *Veintiún artículos de «Faedrelandet»*, XIX, p. 59.

¹⁰ «¿Valdría más ahora “dejar de tocar la alarma”», en *Veintiún artículos de «Faedrelandet»*, XIX, p. 54.

me había estrujado hasta el agotamiento, formaba el pedestal desde el que yo podía divisar la marcha inaceptable y los huecos principios que inspiraban la vida de la Iglesia nacional. Así como el enfrentamiento que tuve con los dos obispos-primados tuvo lugar por mi parte mediante los artículos publicados en *Faedrelandet*, la denuncia de la Iglesia oficial la hice en una serie de ensayos que publiqué bajo en nombre de *El instante*; fueron mis últimos escritos. El primero apareció el 24 de mayo de 1855, el noveno el 24 de septiembre; el décimo lo tenía ya preparado para la publicación cuando me sorprendió la muerte. Los llamo «instante» porque en ellos hago ver que el salto de la fe sobreviene en un instante, instante que no tiene que ver con un momento temporal, sino que constituye el acceso a la eternidad, la comunicación con el Absoluto, la eclosión de lo eterno. Y esto es lo que brilla por su ausencia en la Iglesia institucional. Yo denuncio con toda vehemencia la confusión permanente entre este mundo y el reino de Dios. Cuando la Iglesia se hace institución renuncia a su carácter profético y escatológico para acomodarse a lo inmanente y vivir sin la perspectiva de lo eterno. La Iglesia luterana se ha organizado a la manera del Estado y con la ayuda de éste; tiene sus funcionarios que son los clérigos, su estructura social, sus ingresos, su dependencia del Estado. «Este orden establecido es un concepto a-cristiano, que induce a la Iglesia a pusilanimidad, la somnolencia y la inercia. Una institución así no puede animar a la verdad, al compromiso, al abandono de los bienes temporales tal y como exige el Nuevo Testamento. Yo me pregunto si esta Iglesia quiere lo eterno o lo temporal»¹¹. Aquí tampoco hay escapatoria a esta alternativa: o lo uno o lo otro. Que la Iglesia danesa ha optado por lo temporal, lo prueba de una manera fehaciente la forma en que los obispos la gobernan. Tienen tanto apetito de poder como los políticos. Y lo ejercen sin escrúpulos, a veces con más sutileza que éstos.

Cristianamente hablando no debe haber propiamente Iglesia establecida, sino Iglesia militante; es decir, por encima de la Iglesia establecida debe haber una idealidad superior que es el modelo verdadero de una realidad eclesial¹². Lo fundamental de la Iglesia militante es que está en permanente búsqueda de la verdad. Es una Iglesia peregrina que sabe que al final encontrará lo que busca y, mientras tanto, no puede detenerse y, menos aún, poner aquí su tienda de campaña. Esto último es lo que hace la Iglesia establecida: pararse, establecer aquí su reino y hacer las paces con esta situación. Y con ello renuncia al espíritu de lucha, al desapego de los bienes terrestres, a la actitud vigilante. La equivocación de la Iglesia triunfante o institucional es creer que la

¹¹ *El instante*, XIX, p. 109

¹² *Diario*, IV, 119.

verdad es resultado y no búsqueda. Descubrir una verdad supone un largo camino de esfuerzo y compromiso. Aquel que quiera apropiarse de la verdad de otros, ha de transitar por parecidas dificultades. No es lo mismo aprender una verdad de forma memorística o intelectual que existencial; la primera pasa y no deja rastro; la segunda revuelve, provoca la crisis, exige esfuerzo, compromete vitalmente. Sólo al que se arriesga se le muestra la verdad; mientras estamos en el mundo, la verdad es una búsqueda incesante. Por eso una Iglesia triunfante e instalada, que se cree en posesión de ella, es una falsificación. Su error consiste en entender el cristianismo como una verdad-resultado. Esta postura elimina la decisión y el recorrido personal que cada uno tiene que afrontar para poder apropiarse de ella. La verdad-resultado acentúa el carácter de la verdad como ganancia, como algo referido a la sociedad, y elimina el trabajo de búsqueda que cada individuo y generación ha de desarrollar para llegar a ella. Esta supresión tiene que ver con la impaciencia humana, que quiere anticiparse a los logros venideros ahorrándose el esfuerzo que conduce necesariamente a éstos. La Iglesia militante consiste en ir haciéndose cada día; la Iglesia triunfante se complace en lo que ya es. La primera es dinámica, la segunda estática; la primera sigue el impulso de la vida, la segunda está paralizada, muerta. «Pero la Iglesia, en este mundo, debe luchar siempre para subsistir; si queda establecida, ello significa que ha vencido; ya no tiene que seguir luchando»¹³.

La Iglesia triunfante reclama para sí el honor y el prestigio eliminando cualquier oposición. En cambio en la militante es imposible esa notoriedad, pues el ser cristiano se expresa en el ámbito de lo que no lo es, en la pura interioridad. En esta interioridad oculta, el mundo externo no tiene nada que hacer. En la Iglesia primitiva la piedad consistía en confesar el cristianismo, pues eso llevaba inmediatamente a la persecución. En cambio en la Iglesia de hoy, en la Iglesia establecida, la piedad consiste en callarlo¹⁴.

Justamente porque la Iglesia establecida ha renunciado a la búsqueda con conciencia de estar en la verdad, es por lo que ha hecho las paces acomodándose a las necesidades del mundo. Es una Iglesia que renuncia al ascetismo porque no tiene necesidad de estar atenta y expectante. ¡Qué ridículo resulta hoy que los curas nos pongan en guardia contra el ascetismo medieval! Es ése un prejuicio estúpido que ignora la naturaleza de esa práctica medieval. Aquel ascetismo llevaba consigo conciencia de pecado y manifestación de amor a Dios, cosas

¹³ *Ejercitación del cristianismo*, XVII, pp. 183 y ss.

¹⁴ *Ejercitación del cristianismo*, XVII, pp. 189 y ss.

ambas de las que está bien necesitada la Iglesia danesa. En ésta se da un cristianismo no sólo mediocre, sino ridículo. «El nivel religioso de Dinamarca está por debajo del judaísmo; sólo puede compararse al paganismo. La religión aquí consiste en casarse, desempeñar un buen cargo, ganar mucho dinero y favorecer a los miembros de la propia familia. Ésa es la seriedad de la vida. Y si además de todo eso amasas una fortuna, entonces es señal de que eres amado por Dios»¹⁵. Aquí los curas se casan diciendo que eso es lo que quiere el Nuevo Testamento. Después de Lutero, el clero cree que casarse es una perfección, entre otras cosas porque su maestro lo predicó con el ejemplo; pero ignoran que Lutero se casó para recuperar la libertad insobornable que el hombre posee ante Dios y que había sido secuestrada por la imposición de la norma y la autoridad eclesiástica. Hoy debiera ser al revés. A condición de comprender correctamente el celibato, la religión tiene siempre necesidad de célibes, sobre todo en nuestros días, con tal de que ese estado sea abrazado libremente. El significado del celibato es que el reino de Dios y el mundo están en lucha; entonces un hombre puede renunciar a casarse para hacer de su vida un testimonio de que el reino de Dios tiene más fuerza y realidad que el mundo presente que nos toca vivir. Es un símbolo de la realidad trascendente de ese reino divino.

Pero no sólo es el casarse: el clero luterano vive, trabaja y viste como si su oficio no tuviera a diario que ver con el Evangelio. Llevan una vida como los demás hombres; actúan con prudencia y oportunismo. Y, en un sentido profundo, no tienen idea de que Dios pueda intervenir en su vida... El domingo hacen una pausa; predicán que el cristianismo es referir todo a Dios, pero al salir de la Iglesia ese día, allí queda olvidado todo eso hasta el domingo siguiente. Es decir, ellos viven al margen del plano religioso del que hablan en el sermón dominical.

Otra forma más sutil de vincularse al mundo por parte de la jerarquía y el clero es su ejercicio del poder en varios frentes. Y eso tampoco tiene mucho que ver con el mensaje cristiano. Ese poder lo ejercen mediante la cátedra y el gobierno. Los profesores de teología han hecho de su profesión una forma de imposición y de interpretación del cristianismo según las corrientes científicas, filosóficas y sociales que se ponen de moda. La enseñanza de la teología no les vincula por el compromiso, no les lleva a una vida de lucha y sufrimiento como promete el mensaje cristiano. Su voluptuosidad intelectual y las luchas intestinas entre sistemas e interpretaciones dogmáticas son un espectáculo no sólo poco edificante, sino que pone de relieve los intereses bastardos y

¹⁵ *Diario*, V, 81.

partidistas que subyacen a esas disputas. Además, un profesor tiene siempre a mano muchos autores que le dan previamente la razón de lo que él piensa. Pero eso no tiene nada que ver ni con la paradoja de la fe ni con el compromiso del mensaje. Un teólogo o profesor que no vive lo que expone es un comediante y un hipócrita. «Seguro que cuando Cristo en el juicio final pregunte a los profesores de teología si han buscado primero el reino de Dios, tendrán que responder que no, aunque hayan expuesto la doctrina de ese reino con mucha facundia y en siete idiomas. El señor les volverá la espalda y el ángel de la trompeta les mandará a mil leguas»¹⁶.

La otra forma de ejercer el poder es el ejercicio del gobierno. Los obispos son más gobernantes y administradores que pastores. Se complacen en ver su influencia sobre la gente. Les gusta dirigir las conciencias, exhortan desde lo alto con cartas pastorales, amenazan cuando la realidad no se ajusta a sus planes. Bien lo he experimentado yo con el obispo Mynster; lo que quería era que yo me doblegara a su voluntad. Y para eso chantajeaba con mi situación económica que él conocía a la perfección. Yo era una oveja discola que me salía de las normas de su rebaño y eso era intolerable para su orgullo. Por eso, pudiendo de la manera más sencilla echarme una mano en lo económico, se quedó sin mover un dedo para que yo me hundiera. Pero resistí con todas mis fuerzas, ayudado naturalmente de la gracia divina. Y le demostré que era un hombre más íntegro que él. Cuando pienso en el poder de la Iglesia, no puedo por menos de acordarme del papado de la Iglesia católica. Y lo que más me admira es ver cómo hombres buenos y honestos se han sometido a semejante dictadura. Cuando hombres como Bernardo de Clairvaux o Pascal, que fueron dos eminentes caracteres, dejaron intacta una confusión como ésa que dice que el papa es vicario de Cristo —y por este disparate hace la parodia de imitarle—, es para mí un problema saber si esto tiene que ver con el deseo de salvarse ellos mismos o si el instinto de conservación les preservó de rebelarse contra eso, lo que les hubiera costado un martirio de sangre.

El último punto en que puede verse la instalación de la Iglesia en la temporalidad ha sido la pervivencia de los Estados cristianos durante muchos siglos. La Iglesia protegía al Estado amparándole doctrinalmente, haciendo de él una obra de Dios, santificando sus cargos y sus estructuras, coronando canónicamente a sus reyes y emperadores. A cambio recibía ayuda militar, política y económica; de esta manera se instalaba como una sociedad mundana más. El Estado, a su vez, protegiendo a la Iglesia, se perpetuaba en el poder porque había sido bende-

¹⁶ Diario, IV, 81.

cido por Dios; quien atentara contra Él atentaba contra Dios, y eso merecía castigos eternos. Mutuamente se protegían e invadían sus competencias. La Iglesia ha tenido siempre el peligro de pedir la intervención del poder político en su ayuda. La alianza entre el trono y el altar es demasiado elocuente desde Constantino. Y eso ha sido nefasto. «Que el Estado se dedique a proteger y manejar a la Iglesia es algo estafalario: pues en ese caso, lo humano intenta proteger a lo divino. El cristianismo es incompatible con un Estado cristiano»¹⁷.

La idea de un «Estado cristiano» es una contradicción; el Estado mira a las necesidades de la especie, de la sociedad; el cristianismo mira al individuo. La Iglesia no debe hacerse retribuir por el Estado; el cristianismo es del más alto linaje como para que tenga que protegerle el Estado¹⁸. Éste necesita las muchedumbres, el número de gente; al cristianismo le basta un solo hombre, pues está en razón inversa del número. Sólo se puede ser cristiano desde la oposición¹⁹.

Cuando Lutero puso en marcha la Reforma, sucedió que él mismo se impacientó y no puso bastante fuerza en la interioridad, por eso llamó a los príncipes en su ayuda, o sea, se hizo en el fondo un político para quien lo que importaba era vencer más que «cómo» vencer. Porque, religiosamente, lo que importa es justamente ese «cómo»: el hombre religioso tiene la seguridad infinita de vencer, pero esa victoria no es de aquí, no se manifiesta con fuerza y con número, sino con sufrimientos y desprecios. Y eso exige vigilancia y temple. «Cuando la religión parece salir de apuros porque vence humanamente es cuando va camino de la defeción»²⁰. El reino de Dios no vence en este mundo, es más bien perseguido. Lutero echó mano de la política porque no se fió de Dios, de la gracia y de la interioridad. Lo que él hizo lo han hecho también otras iglesias a lo largo de la historia. Su tentación ha sido echar mano del poder secular del Estado para vencer. Pero al hacer eso, se han perdido, han sido infieles a su misión. Han dejado el poder de Dios, que se manifiesta en la debilidad y en la persecución para tomar el del mundo, que es dominio, influjo y prepotencia.

Cuando el Estado ha corrido en favor de la Iglesia, enseguida ha venido el peligro de hacerse una Iglesia nacional, servidora de ese Estado. Y nada más lejos de la naturaleza de la Iglesia, que no es nacional, sino universal. Cristo rechazó con toda claridad la nacionalidad como algo vinculado a su mensaje. No se definió respecto al poder romano que era

¹⁷ *El instante*, XIX, p. 118.

¹⁸ *Diario*, III, 269-70.

¹⁹ *El instante*, XIX, p. 145.

²⁰ *Diario*, IV, 189.

lo que esperaban sus conciudadanos. Le pedían que fuera un Mesías nacional, que llevara a Israel a ser una potencia dominadora del resto de las naciones. Le exigían un domino político. Y la negación de Jesús a todo eso fue tajante. Por eso no le perdonaron. Hoy hay muchas Iglesias cristianas con carácter nacionalista y eso es una negación radical de lo que es una Iglesia cristiana. Si ha habido un pueblo que haya reclamado la religión como algo suyo ha sido el judío, el pueblo elegido. Pero ahí queda el recuerdo por parte de Cristo rechazándole y, más todavía, excluyéndole del reino de Dios. Esto es una advertencia constante para el cristianismo respecto a la nacionalidad. Porque una nacionalidad que se ampara en la religión es un fanatismo.

Y es que la naturaleza de la Iglesia y el Estado, incluso desde el prisma de lo terreno, es bien diferente. La Iglesia debe propiamente representar el futuro y el Estado lo presente, lo que permanece. De ahí el peligro de que ambos crezcan como hermanos siameses. El Estado tiene que vigilar las instituciones, ser prudente y agotar las posibilidades; por eso representa lo permanente. Más vale mantener con vigor un orden establecido defectuoso que reformarlo prematuramente. En cambio, para la Iglesia el principio es el devenir, el cual es más espiritual que lo permanente. Por eso los servidores de la Iglesia no debieran ser funcionarios, casados..., sino que tendrían que ser como esos soldados ligeros y armados, disponibles en todo instante, hechos para servir al devenir²¹.

3. Decadencia de la cristiandad y su necesidad de revisión

A parte ya de los defectos de una Iglesia concreta o de una confesión cristiana en particular, el cristianismo, en sus 19 siglos de existencia, no ha ido precisamente progresando. Entre el cristianismo del Nuevo Testamento y la cristiandad actual hay un abismo; nuestra sociedad es tan pagana como la antigua. Después del esplendor cristiano de los siglos de las persecuciones, el cristianismo se apoyó en el brazo secular del imperio en vez de apoyarse en la fuerza de Dios que se muestra como debilidad. El hombre moderno se deshizo de este falso cristianismo y se autodivinizó a sí mismo individual y colectivamente. Los movimientos sociales modernos han llevado a hacer de la sociedad o de la humanidad un ser supremo sin otra referencia sustentadora. El Dios cristiano, como predijo Nietzsche, ha ido desapareciendo poco a poco del horizonte cultural europeo. «Lejos de ser los 19 siglos del cristianismo

²¹ *Diario*, III, 269-70.

una prueba de su verdad, podría decirse, en un sentido religioso y en otro irreligioso, que son más bien una objeción contra él, habiendo permitido la Providencia que decayese hasta llegar a convertirse en una engañifa. Pero la culpa de esto es más bien de los cristianos y así el cristianismo se convierte en una terrible acusación contra la humanidad; porque, una vez que él ha aparecido, ella le ha hecho degenerar a tal punto que se ha vuelto absurdo, irreconocible, se ha convertido en un gigantesco espejismo»²².

¿Cuáles son las causas de este estado de cosas? En primer lugar, que se ha eliminado el sentido del misterio. El cristianismo se ha convertido en judaísmo, pues lo utilizamos no sólo como un remedio para nuestros males, sino como un instrumento para triunfar en nuestros asuntos terrenales. Además, y esto es lo peor, no lo hemos recibido para entregarnos a él, sino para servirnos de él. Hemos ido transformándolo al ritmo de nuestros intereses intelectuales, sociales y políticos. El verdadero cristianismo intenta la «metanoia», el cambio o conversión individual para llegar a la verdad. Pero ¿qué se piensa de esto en nuestro tiempo de objetividad y ajetreo? Se ha manipulado la verdad cristiana introduciéndola como una doctrina más en el conjunto de la cultura. Incluso la historia cristiana ha dado pie en el hegelianismo a dividir la historia humana conforme al modelo trinitario: época del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero no, el único cristianismo es el del Nuevo Testamento, que llama a la conversión y que se testifica con pruebas. Es una confusión que el cristianismo sea predicado por maestros y no por testigos. Testigo es el que está dispuesto a morir por aquello que predica. Y ésta es la prueba de la verdad de su doctrina. Un maestro está lleno de pruebas y argumentos, pero queda fuera del ámbito de la vivencia de esa doctrina. Y así se ha hecho del cristianismo un sistema doctrinal; pero el cristianismo no quiere informar, sino transformar; y esta inclinación a hacer de él una doctrina humana domesticada, supone una actitud rebelde a aceptar la revelación, la cual compromete y exige por encima de los cálculos humanos.

Con esto se pone de relieve otra causa de la decadencia del cristianismo: la negación de la gracia que Dios otorga a través de la revelación. Pero el hombre es soberbio, rebelde, no quiere recibir nada gratuitamente de Dios, quiere hacerse él mismo. En los primeros tiempos del cristianismo, por contraste con el paganismo, para quien el honor radicaba en el sentimiento de la dignidad personal, se ponía el énfasis en que todo era por la gracia de Dios²³; pero en la cristiandad actual es-

²² *Diario*, III, p. 352.

²³ *Diario*, II, 304.

ta expresión se ha hecho no sólo banal, sino indigna, pues el hombre de hoy no admite que se le regale nada. Cuando San Pablo en la *Epístola a los Corintios*²⁴ acentuaba que sólo por la gracia lo podía todo, sus palabras provocaban en los paganos el efecto deseado porque para ellos eran ininteligibles, no tenían un lugar común. Pues bien, en la cristianidad actual estas palabras también han llegado a ser vanas porque la reflexión ha hecho un juego astuto poniendo la negligencia de moda. Decir esto hoy es poner de manifiesto que esta expresión ha pasado de moda porque aceptarla de verdad es una expresión de humildad, de saber aceptar que el hombre no puede subsistir ni ponerse enteramente a sí mismo.

Parece que Dios ha dejado a la cristiandad de su mano permitiéndola caer en la degradación hasta no se sabe dónde. Es como si Dios dijera: «Yo he dado el cristianismo a los hombres y he aquí que éstos no lo refieren a mí, sino a ellos; si yo no envío a alguien para que lo oriente de nuevo hacia mí, no se sabe qué harán; voy a dejarles a su aire hasta ver dónde llegan». Así se explicaría que, después de 19 siglos, no se encuentre nadie que represente al cristianismo en interés de Dios, en su servicio absoluto; mientras que se encuentran muchos hombres grandes y honestos, pero apuntando siempre al interés de sí mismos. «Esta suposición podría vincularse a las palabras de Cristo: "Cuando yo vuelva, ¿encontraré fe sobre la tierra?". ¿No será ése el designio de la Providencia: emplear veinte siglos en dejar caer a los hombres... y, llegados al colmo del desorden, solamente entonces, intervenir de nuevo enviando hombres que, estando totalmente en sus manos, expresen el cristianismo en interés divino?»²⁵.

Lo que estoy queriendo decir con esto es que la cristiandad necesita hoy un nuevo Sócrates que la despierte. Hace falta una revisión del cristianismo y es preciso que la Providencia se apodere de un individuo que sirva de instrumento. El encargado de llevar adelante esta revisión no tiene nada que ver con obispos, pastores y profesores de universidad. Este hombre necesita una intelectualidad enorme para atacar con las mismas armas a los propios maestros intelectuales que han convertido el cristianismo en sabiduría mundana; y necesita también un conocimiento de todas las bribonadas y falsificaciones posibles como si él fuera el más experto de los bribones... No será, pues, un apóstol: su saber es equívoco y puede engendrar confusión, como le pasó a Sócrates con los sofistas. El apóstol es un hombre de confianza, en cambio el revisor está bajo el más rudo control. Un ejemplo. Un banco percibe que hay

²⁴ I Cor 15, 10.

²⁵ Diario, V, 123.

billetes falsos en circulación, pero tan bien fabricados que ni los banqueros ni la policía los distinguen. Hay sólo un individuo con un talento tal que los percibe inmediatamente. Pero es un criminal y hay que servirse de él como de un hombre de confianza; se le somete a un terrible control cuando se le entregan montones de billetes que él distingue inmediatamente. De igual modo con el revisor cristiano; el apóstol tiene la misión de predicar, el revisor de descubrir falsificaciones. Si la cualidad del apóstol es una simplicidad noble y pura, la del revisor es la ciencia equívoca. El apóstol está en manos de la Providencia en sentido pleno y no tiene ningún mérito ante Dios; el revisor también está en esas mismas manos, pero en sentido equívoco; tiene menos mérito que el apóstol y debe expiar sus culpas; es esencialmente un penitente. Los dos son sacrificados y escogidos por Dios, pero el apóstol aparece al principio predicando la doctrina y el revisor aparece al fin, después de la difusión de ésta. El apóstol parte como enviado de Dios y va al mundo a predicar su doctrina; el revisor parte de las falsificaciones de esa doctrina para devolver los creyentes a Dios²⁶.

Ante la falsificación creciente del cristianismo, Dios no puede enviar apóstoles. Existe tanta falsoedad que Dios no puede dirigirse en confianza a los hombres. Necesita revisores, es decir, policías de lo divino que, como tales, no son precisamente recibidos con alegría. Su misión es poner en claro nuestros métodos fraudulentos. Y esto levanta ampollas. No cabe duda que la cristiandad necesita un nuevo Sócrates que, con la misma dialéctica, la misma simplicidad astuta, pueda con su existencia hacer visible aquello que necesita aceptar el creyente de hoy: «Yo no comprendo bien la fe, pero creo». «En otras épocas han surgido verdaderos maestros de la cristiandad, que se han atenido a la fe con simplicidad. Pero esos maestros no han sido dialécticos en sentido eminente. Hoy día la ciencia ha ido progresando de tal manera que las cabezas sencillas no pueden abordar esta problemática. Hace falta un dialéctico, pero la excelencia de su dialéctica deberá ser la simplicidad»²⁷. Después de Lutero este mal se agravó, pues su doctrina sobre la fe quedó despojada del factor dialéctico, convirtiéndose en un camuflaje de mero paganismo. Durante mucho tiempo se ha creído que la reflexión dialéctica iba a destruir el cristianismo por ser enemiga natural de éste. Pues bien, yo creo que esto no es así. La verdadera dialéctica tiene que ayudar a mantener en pie la autoridad de la Biblia y la paradoja de la fe. «El cristianismo permanece el mismo, no cambia un ápice. Pero la lucha actual tiene que ser otra. Hasta aquí esa lucha ha sido entre la reflexión y la simplicidad inmediata del cristianismo; en adelante será

²⁶ *Diario*, V, 119-201.

²⁷ *Diario*, II, 204.

entre la reflexión y la simplicidad armada con la dialéctica. Esto es razonable. La tarea no es comprender el cristianismo, sino comprender que no se puede entender. Es la causa sagrada de la fe»²⁸. Sócrates no podía probar la inmortalidad del alma; decía sólo: «Este problema me ocupa tanto que quiero arreglar toda mi vida como si existiera esa inmortalidad; si por casualidad no existiera, no siento mi decisión, es la sola y única cuestión que me ocupa». Pues otro tanto había que decir del cristianismo: «No se si él es la verdad, pero yo arreglo toda mi vida como si lo fuera, me va todo en ello...; si no lo es, tampoco lamento mi decisión, porque ésa es mi sola preocupación»²⁹.

4. Alejamiento de la cristiandad actual respecto al genuino mensaje cristiano

¿Por qué la cristiandad ha llegado a olvidar la esencia de aquello que la constituye? ¿Por qué no se parece la vida de los cristianos al modelo proclamado por Jesús? ¿Por qué su actividad no concuerda con sus creencias? Fundamentalmente por tres razones: En primer lugar, porque los cristianos han olvidado que no son ciudadanos de este mundo; que están aquí pero que no son de aquí; o sea, han desechado la trascendencia de la vida cristiana. En segundo lugar, porque el cristianismo se ha convertido en un fenómeno de masas en cuyo seno se ha perdido la responsabilidad personal. En tercer lugar, y en esa misma línea, los cristianos han huido de la decisión, del compromiso existencial y la puesta en práctica de sus creencias; esto produce en su vida una singular tensión. Han preferido soltar amarras y hacer las paces con la situación dada, procurándose una vida tranquila, sin excesos ni sobresaltos. Veamos en particular cada uno de estos puntos.

En primer lugar, el cristianismo no es de este mundo, pero quiere tener en él un lugar...; ésa es la paradoja. Este conflicto no ha podido soportarlo la cristiandad porque es demasiado agotador. Entonces toma uno de estos caminos. El primero es fabricarse un reino aquí en la tierra, cosa a la que ha sido proclive el catolicismo, donde los conflictos cristianos desaparecen y lo que gusta a los hombres se hace ley. El segundo es hacer del cristianismo pura interioridad oculta, cosa a la que se ha inclinado el protestantismo; pero esto es también un refugio que evita el choque inherente a la verdad cristiana cuando ésta es llevada a la práctica. Desde luego, más acorde con el cristianismo es esta inte-

²⁸ Diario, II, 309-10.

²⁹ Diario, IV, 97.

rioridad oculta; pero esta posición niega la paradoja cristiana cuyo reino, no siendo de este mundo, quiere tener en él un lugar visible, reconocible, pero sin llegar a transformarse en un reino secular³⁰. Está claro que esta interioridad oculta fue la forma más pura del primitivo cristianismo, el de los primeros seguidores de Cristo, perseguidos por todas partes. Pues bien, hoy día esa forma superior ha pasado a ser algo inferior; hoy aparecen más bien estructuras, doctrinas, jerarquías, ritos, liturgias...; pero la interioridad oculta que señala el Nuevo Testamento, aunque sea más visible en el protestantismo que en el catolicismo, dista mucho de la fragancia de aquellos primeros tiempos.

Es evidente que el cristianismo lleva a una tensión interna, a una división; estamos aquí, pero no somos de aquí. Y esto no es fácil de soportar. La filosofía se cansa de decir que el hombre es y debe llegar a ser una unidad. Pero el mensaje cristiano muestra la lucha radical que hay en todo ser humano entre el hombre viejo y el nuevo. Y esta tensión dura toda la vida. «El cristianismo habla de eternidad y piensa en lo eterno; en cambio la cristiandad habla de eternidad y piensa en lo terrenal. De igual modo, el cristianismo habla de alegría y piensa en la felicidad eterna; en cambio la cristiandad habla de alegría y piensa en la felicidad terrestre»³¹. Son, pues, dos cosas heterogéneas que no es posible ni comprender ni enlazar como pretende Hegel. Yo puedo decir en este sentido que cuanto más reflexiono en el Dios cristiano, más heterogéneo se me hace respecto al mundo. Dos cualidades heterogéneas no pueden soldarse por mucho que se relacionen entre sí; al contrario, cuanto más se unen, más visible aparece la diferencia de su calidad. Por eso, en cierto sentido, la verdadera religiosidad es una regresión más que un simple progreso. Como niño, yo creo estar más cerca de Dios; pero en la medida que envejezco, voy sintiendo más su distancia..., o sea, menos le comprendo; percibo que está infinitamente por encima de mí. Cuanto más desarrollo mi razón y reflexión, comprendo menos lo divino a causa de la diferencia de su calidad. Por eso la fe tiene que ser intensificada cuanto más se avanza en edad y reflexión.

Pero la cristiandad es vanidosa y quiere sustraerse a esta cruz, a esta humillación de no comprender, y promueve la especulación para evitar la fe. La cristiandad es perezosa; de ahí su tendencia a la unidad. Da alas a la comprensión natural del hombre carnal y así obtiene la unidad de su ser y la holgura del reposo. Esta actitud hace desaparecer la inquietud, el esfuerzo, el temor... que deberían regir nuestra existencia. Que sea necesaria esta duplicidad en el hombre se explica también por

³⁰ *Diario*, V, 220-21.

³¹ *Diario*, IV, 89.

que Dios debe ser un maestro absoluto. Cuando un hombre quiere dominar a otros de modo total por el pensamiento, la fuerza o la coacción comete una terrible impiedad. Pero Dios no, porque Él no es el superlativo de la naturaleza humana, sino algo esencialmente diferente. De ahí su incomprensibilidad, que se hace mayor a medida que crece la inteligencia del hombre; y de ahí también la necesidad del aumento de fe cuando progresá la razón humana. Pero esto no hace la vida confortable³². Lo cómodo es la unidad; pero el cristianismo trae el sufrimiento en cuanto pone dualidad en el hombre.

Cristo mismo ahonda esa división o dualidad. Su seguimiento supone entrar el conflicto con el mundo y ser signo de contradicción: «El que prefiera a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí». «No he venido al mundo a traer la paz, sino la guerra...» y «He venido a poner al hijo contra el padre, al padre contra el hijo, a la nuera contra la suegra...». Así pues, el Nuevo Testamento presenta el devenir cristiano como un horrible conflicto de los lazos más íntimos: odiar al padre y a la madre. En cambio la cristiandad emplea el cristianismo para estrechar esos lazos y huye de la paradoja que supone esa actitud, instalándose en un viejo paganismo emperifollado de expresiones cristianas. Cuando Lorenzo Valla explicaba en Roma las bienaventuranzas, que son la expresión consagrada de esta renuncia al mundo, decía: «O esto no es verdad o nosotros no somos cristianos». Es decir, la cristiandad estaba muy lejos de practicar ese ideal.

La segunda razón de la defeción de la cristiandad es su masificación, olvidando el compromiso individual de cada uno de sus miembros. El cristianismo ha ido, desde Constantino, impregnando la cultura, la política, la sociedad, el pensamiento; ha ido tomando posesión de pueblos y culturas y ha puesto aquí su tienda de campaña. Ha hecho las paces. Ha dejado la tensión, el espíritu de lucha, la mentalidad del peregrino... Y este mal apareció bien pronto. «Yo sospecho que el mismo día de Pentecostés, cuando se adhirieron de golpe tres mil personas al bautismo, allí empezó la masificación del cristianismo»³³. Creo que en ese momento comenzó a fermentar un latente fanatismo que dejaba en segundo plano la decisión personal de ser cristiano. El cristianismo tiene en cada generación el deber de esclarecer lo que es ser hombre y ser cristiano. Y así se irá aclarando la relación personal entre Dios y cada uno de nosotros. Y esto no se hace viviendo masivamente el cristianismo. Nada más lejos de él que esta mediocridad que se ampara en el número para escurrir el bulto, sino que exige presentarse uno mismo, desnudo, tal como es, ante la mirada divina.

³² Diario, IV, 64.

³³ Diario, V, 76.

Pero en tercer lugar, lo que rechaza este cristianismo masificado es tener que tomar una decisión personal. En otro tiempo, hacerse cristiano era un compromiso terrible; hoy es una condición social y aburrida. La mayoría de los cristianos vive actualmente como los paganos, sin despertar. El cristianismo en nuestro tiempo es algo que no se toma en serio; todo lo más es una instancia estética y cultural. Pero nada más lejos de su esencia, pues adherirse a él conlleva una determinación del espíritu, no de la familia, ni de la nación, ni de la cultura...³⁴ En esta concepción socio-cultural del cristianismo en la historia ha habido sus matices, pero en el fondo la trayectoria es la misma. «Si la concepción medieval cristiana fue monacal y ascética, la de hoy es cultural y científica; pero el Nuevo Testamento no habla de ciencia ni de cultura; en ese estado de cosas, la fe o no es nada o es un vago sentimiento que oscila entre el recuerdo del cristianismo desaparecido y la espera de uno nuevo»³⁵. ¿Qué es, en el fondo, la historia del cristianismo? Un conjunto de excusas, escapatorias y compromisos que no ha roto abiertamente con el mensaje cristiano, sino que ha buscado la apariencia de vivirlo. La apostasía generalizada de hoy consiste en no ser cristiano comprometido, ha faltado una decisión personal para serlo. Se es porque se está bautizado y se vive en una sociedad que se llama cristiana. Pero para ser verdaderamente cristiano hay que cerrar la puerta de la habitación, coger el Nuevo Testamento y hablar a solas y directamente con Dios. Y luego llevar todo eso a la realidad expresándolo en la propia existencia. No hay que ir a la historia para comprender el cristianismo, hay que ir a Cristo mismo. Es como si para conocer al dueño de una casa se preguntase al criado en vez de ir directamente al señor. En el tema de ser cristiano hay que poner el acento en la preocupación de sí mismo, en la relación directa con Dios, en la decisión... y no ampararse en la rutina y la doctrina. Cualquiera que se acerque a una iglesia, oiga al predicador y mire a los fieles, sacará la impresión de que tanto el uno como los otros son gente aburrida, cansada, sin alma. «La mayoría de los cristianos parecen hombres castrados»³⁶ y los predicadores también; igual que se castra a un niño para hacer de él un cantor, así los predicadores están castrados en sentido cristiano, privados de la verdadera virilidad que es lo existencial³⁷; sacan al cristianismo de su contexto, de su medio, de su realidad, porque no lo expresan existencialmente.

³⁴ *El libro sobre Adler*, XII, pp. 217 y ss.

³⁵ *Juzgad vosotros mismos. Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*, XVIII, pp. 238-40.

³⁶ *Diario*, I, 62.

³⁷ *Diario*, IV, 197.

Por eso la crítica de Feuerbach y de otros pensadores libres ha favorecido, en el fondo, la causa del verdadero cristianismo. La cristianidad existente está desmoralizada, ha perdido el respeto a sus obligaciones existenciales. Por eso dice Feuerbach: «Si vivís como obráis, o tenéis que admitir que no sois cristianos o no tenéis el derecho de llamaros así»; y tiene razón; él ha captado perfectamente las exigencias evangélicas, aunque no quiera o no pueda someterse a ellas; prefiere renunciar a ser cristiano y eso es responsabilidad suya. Feuerbach no ataca al cristianismo, sino a los cristianos cuya vida no responde al verdadero ideal de aquél; él es un demonio malicioso, pero es también un tipo clarividente cuya denuncia conviene tener en cuenta.

La cristiandad necesita traidores abiertos como Feuerbach y no tipos que se las den de cristianos sin serlo. «Este concepto de traidor es dialéctico. El diablo tiene, por así decir, sus traidores, espías... que no atacan al cristianismo, sino a los cristianos para que éstos desistan. Dios tiene también sus piadosos traidores que exponen el cristianismo de tal modo que éste no llega a ser lo que es, haciendo así de él una falsificación»³⁸. Piénsese aquí en tantos jerarcas, pastores y predicadores que viven del cristianismo acomodándolo a sus diversas necesidades. Joannes Climacus es justamente una defensa del cristianismo con una dialéctica tan impulsiva que puede parecer un ataque. *Joannes Climacus o de omnibus dubitandum est* expresa esa traición que ha hecho la cristiandad al cristianismo. Cuando escribí el *Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»* no me dejé vencer por el cristianismo oficial, sino que mi resolución más leal fue exponer crudamente las exigencias evangélicas; y lo hice como el judío errante de la leyenda, acercando a los demás el cristianismo sin atreverme a decir que yo lo era en un sentido último y decisivo³⁹.

5. Dulcificación actual del cristianismo y su necesidad de volver al rigor primitivo

Se ha dicho que si Cristo volviera hoy al mundo sería de nuevo crucificado. Y es verdad porque volvería a llamar a las cosas por su nombre, a exigir una decisión comprometida y hacer frente a ese espíritu secular que hace las paces con los tiempos para adormecerse en una vida muelle y tranquila. Y esto provocaría la resistencia y el rechazo. El cristianismo actual anula la decisión de comprometerse personalmen-

³⁸ *Diario*, III, 248.

³⁹ *Diario*, III, 250 y ss.

te con la fe; más bien diluye al individuo en una mentalidad y cultura con tintes cristianos que ayuden al hombre a hacerle más fácil la existencia. Nada de inquietarse, de pensar que en este comercio con las pequeñas cosas nos jugamos el destino eterno. Eso es una exageración. A medida que el tiempo ha ido pasando, el mensaje cristiano ha ido rebajando su cuota de exigencia. Cada vez se vende más barato. Pasa como con las hortalizas primeras de la temporada en primavera. Al principio se venden más caras; luego se producen con abundancia y su precio se abarata. Después de 19 siglos de cristianismo, su oferta está tan a la baja que no sólo está al alcance de cualquiera, sino que más bien produce rechazo e indiferencia. Es algo tan devaluado y tan corriente que no ofrece ningún estímulo.

¿En qué consiste esta rebaja del mensaje cristiano? ¿Cuáles son los puntos concretos donde puede verse la adulteración que ha sufrido? En primer lugar, el cristianismo se ha hecho melifluo y ha perdido severidad. ¡Es una desgracia que tanta gente lo haya tomado en vano haciendo de él algo melifluo! Hay que restaurar la severidad. Y yo he tenido que pechar con esa tarea. «Pero no soy sospechoso en la realización de este cometido, yo que soy un melancólico, que vivo en temor y temblor, que cuando tengo que dar un golpe me duele a mí diez veces más que al que se lo doy. Quizá por esto, la severidad está en buenas manos con garantía de no ser tomada en vano para tiranizar injustamente a los demás. Soy un hombre de carne y hueso; soy un poeta que se sentiría feliz callando ciertas cosas. Pero debo decirlas aunque sea por escrito y aunque sean leídas después de muerto. Tengo que ser severo, aunque alguien ha dicho que con el único que soy severo es conmigo mismo»⁴⁰. Se ha hecho del cristianismo cosa de niños y mujeres, cuando en realidad es un asunto de hombres valientes; un niño no tiene capacidad de apropiarse lo que en el fondo es el mensaje cristiano; por eso éste se ha transformado adaptándolo a niños, mujeres, gente débil y mediocre que rehúye el esfuerzo. No, el cristianismo es una idealidad tan formidable que, ante él, el más alto ideal de existencia viril debe casi hundirse. Así fue en sus orígenes, pero se ha degradado adaptándose a las necesidades y gustos de los más débiles⁴¹. No, el cristianismo no es cosa de mujeres y niños. ¡Qué equivocación! Para poder soportar el desdoblamiento dialéctico que lleva ínsito su mensaje hace falta coraje, fuerza y dureza.

Un ejemplo de esta edulcoración son las fiestas de Navidad. La sensiblería y derroche con que se ha rodeado esta fiesta no tiene nada que

⁴⁰ *Diario*, III, 135.

⁴¹ *Diario*, V, 272-73.

vez con la pobreza, la austeridad y el silencio que envolvieron la venida de Cristo al mundo. La Navidad, tal y como se celebra hoy, es una herejía que sucedió a una fiesta pagana, es mundanidad y mitología: volver a ser niños en sentido sentimental. No, Cristo niño se alza desde la categoría espiritual de la existencia, que sufre desde entonces la carencia de las comodidades que rodean hoy en exceso a nuestros niños. Esto es un síntoma más de cómo el cristianismo se ha instalado cómodamente en la existencia. No son los herejes ni los librepensadores quienes más daño le han hecho, sino este sentimentalismo del corazón, esta dulcificación, que lo han convertido en cosa de mediocres e insulsos.

En segundo lugar, en esta misma línea, el mensaje cristiano ha sido predicado fundamentalmente como un consuelo o lenitivo para nuestros dolores. La predicación oficial lo ha expuesto falsamente como consolación y dicha... «Pero la verdad cristiana es un sufrimiento que crece en la medida que eleva. Se hace del mensaje cristiano un calmante y no un estímulo; se aconseja equilibrio, calma... y eso conduce a la mediocridad; pero él tiene en su raíz un matiz de inquietud que lleva a estar siempre despiertos y vigilantes»⁴². Yo sería incapaz de hablar con entusiasmo en una iglesia repleta de fieles bien acomodados, satisfechos, con buen tiempo... Pero me emocionaría si allí hubiese unos cuantos pobres, viudas, desgraciados... En un funeral solemne lleno de gente apuesta, yo sería incapaz de articular palabra; pero si ese cortejo fuera el de una pobre viuda y se me pidiese que hiciese el sermón, lo haría de mil amores. «Se dice que para consolar a otros hace falta haber sufrido uno mismo. Perfecto; ése es mi caso; yo he sufrido tanto que podría dar miedo a otros. Sin embargo, esto es algo que yo me lo puedo guardar para mí mismo y así mi consolación tendrá mayor interioridad; este arte de consolar nadie lo conoce tanto como yo. Y esto tendrá su efecto: el enfermo se sentirá aliviado y yo le seré muy querido. Pero la desgracia es que yo sé que esto no es cristianismo pues éste espanta más bien que consuela»⁴³. Puedo, en este sentido, decir que dispongo como pocos de una gran riqueza patética para predicar la dulzura del cristianismo. Es algo tan esencial en mí que no puedo salir de ella; sé que mi último suspiro será de dulzura; con ésta pasa como con el sentimiento: cuanta más profundidad tiene, más angustia nos produce porque sabemos muy bien cómo se desborda enseguida que brota.

En tercer lugar, el cristianismo ha perdido su exigencia y rigor. La exigencia es lo general: ella apunta a todo hombre; es la escala sobre la que cada uno se mide. Por eso la predicación debe basarse en la exi-

⁴² *El instante*, XIX, p. 278.

⁴³ *Diario*, II, 328-29.

gencia. En cambio la indulgencia no debe predicarse porque difiere radicalmente de un individuo a otro. Lo que para uno es una concesión insignificante para otro significa un don copioso. Depende de cada cual. Por eso, en el tema de la indulgencia, cada uno debe entenderse directamente con Dios. En una palabra, la exigencia lanza a todos hacia Dios; la indulgencia es un íntimo y posterior acuerdo de cada uno con Él. Pero se hace justamente lo contrario; se predica la indulgencia y se oculta la exigencia, con lo cual todos quedan satisfechos. Pero esto es un engaño. La exigencia es el camino que tiene que recorrer todo hombre que quiera acercarse a Dios; una vez recorrido, se abre ante él un luminoso espacio de indulgencia donde Dios otorga a cada uno su privilegio particular en contacto personalísimo con Él.

¿Tengo yo derecho a decir a alguien: «Dios no exige esto de ti»? No, no tengo derecho a decirlo, salvo que la persona a la que me dirijo sea un pobre, un enfermo o un hombre angustiado; en ese caso, debo decirle: «Dirígete a Dios y verás cómo encuentras la paz». Pero a un hombre normal no, porque la esencia del Nuevo Testamento es exigencia. Por eso los curas tienen un gran peligro. ¿Cómo es que reparten tanta amabilidad y laxitud? No han leído las páginas del Evangelio? ¿No saben que el que reparte misericordia es sólo Dios? ¿Por qué son tan flojos, tan blandos, tan poco exigentes? ¿Porque así son ellos consigo mismos? ¿Porque de esa manera pueden seguir siéndolo? ¿No están traicionando el mensaje? El hombre no es quién para rebajar la exigencia que Dios ha puesto. Y si alguien viene quejándose, debo decirle: «Si es demasiado para ti, entonces dirígete a Dios, y así, ante Él, tú te comprenderás a ti mismo en aquello que puede ser concedido»⁴⁴.

Una de las ideas fijas que se han instalado hoy en el espíritu de todo el mundo es que la salvación es muy fácil de conseguir. Que el discurso sobre el riesgo de perdición eterna es imposible de digerir por una mente humana. Pero Cristo lo dijo claramente. ¿Qué decir? «Yo diré a cada individuo: cierra los ojos, no te dejes turbar por discursos y pensamientos de nadie; piensa en Dios, en la eternidad, en la seriedad de tu destino y comprenderás que no tienes reposo ni tregua para disponerte a sacrificar todo, padecer todo, y verás claro que serás desgraciado si no lo haces. No es posible de otra manera»⁴⁵. Para el cristianismo, la salvación viene del rigor de tomar una decisión que pone en entredicho todo lo demás; y esto es así porque la divinidad es lo incondicionado. Dios pide en la interioridad que el alma del cristiano se fie completamente de Él y actúe en consecuencia. Y esto provoca en el

⁴⁴ *Diario*, IV, 30-31.

⁴⁵ *Diario*, II, 126.

hombre una infinita tensión. He ahí el rigor. No conozco ningún pueblo ni hombre particular que haya llegado al culmen del genio en el arte, en el pensamiento o en el dominio militar y político que no haya llevado una vida rigurosa, que no haya apostado por un valor al que sacrificara todo. Valgan como ejemplos Sócrates, los primeros cristianos, el pueblo romano, etc. Pues esto mismo vale para todo aquel que decide ser cristiano. Cuando la cristiandad ha aconsejado la prudencia, el acuerdo, el hacer las paces, el rebajar la presión del «tú debes», el dulcificar las costumbres, etc., ha suavizado la dureza de su ideal. El resultado son hombres soberbios, mimados, cobardes...

Hace falta un temple de hierro para predicar que el cristianismo ha venido a traer la guerra al mundo; en lenguaje humano, el mensaje cristiano es la hostilidad hacia el hombre. Tenía razón el paganismo al llamarle «odium generis humani», odio del género humano. Atreverse a predicar una doctrina que no hace precisamente felices a los hombres, he aquí una de las dificultades de mi vida. Yo he sido un desgraciado desde mi infancia y además un penitente; todo ese sufrimiento me ha vinculado obligatoriamente al cristianismo. Pero yo no me atrevo a decir esto a otros. No puedo ver sufrir a la gente y luego predicarles el cristianismo que les va a hacer aún más desgraciados. Disfruto de ver feliz a esa gente y a mí me hubiera gustado serlo. Comprendo que el pueblo me rehúya porque lo que yo digo no contribuye precisamente a su bienestar. Estoy crucificado para el mundo y el mundo para mí (Gál. 6, 14). El desgraciado que soy tiene necesidad del cristianismo. He vivido en esta miseria... pero no he querido contagiársela a otros ayudándoles a conocerse a sí mismos en la conciencia cristiana. Esto lo he comprendido desde el principio y es por lo que pensaba tener oculta la quintaesencia del cristianismo en mi fero interno. Pero ha sucedido otra cosa. El mundo me ha tomado en vano; su malos tratos me han obligado a predicar el cristianismo más severo, en el fondo, contra mi voluntad. Pero veo que soy sin embargo demasiado poeta para ser espíritu en el estricto sentido cristiano⁴⁶.

El cristianismo, en su esencia, provoca el rechazo del mundo; quien le sigue ya sabe a qué atenerse: ser excluido y odiado. Ésta es su lección: hay una felicidad eterna que nos espera, que sobrepasa toda razón y aun en esta vida se puede en parte encontrar la dicha de la fe. Pero luego viene lo que viene. El bandido, el farsante... no son rechazados por el mundo; sólo el cristiano es odiado y lo es porque su vida de creyente expresa que el amor mundial es egoísmo y lo mismo los honores, el poder...; un hombre así es un revolucionario a quien hay que castigar

⁴⁶ Diario, IV, 22-24.

antes que a Barrabás. «Si el cristiano no provoca hostilidad es que se ha desentendido de su tarea»⁴⁷. Un cristiano de los primeros tiempos no comprendería la metamorfosis del cristianismo actual. Las reglas existenciales para ser cristiano se han vuelto contrarias a las de su tiempo. Por tanto, ser cristiano se conocerá de rebote, por la oposición que padezca. Cuanto más cristiano se es, más verdad se tiene, pero también más oposición; en el caso contrario se manifiesta por el honor, prestigio, influencia... que logre en este mundo. «La esencia de la actitud cristiana aquí abajo es "niégate a ti mismo". Sufrir ahora será la recompensa del futuro. El cristianismo primitivo se presentaba como exigencia de autonegación. Esto hoy ha cambiado»⁴⁸. Que alguien pretenda decir que el mundo ha progresado desde que se perseguía a los cristianos hasta hoy: eso es mentira. Ser cristiano exige tal abnegación que no es atrayente para el mundo. Pero éste cree que el cristianismo es una seguridad para la vida futura y por eso no lo abandona del todo; asegurarse es cosa de inteligentes, y esto es lo que hacen el obispo Mynster y la Iglesia, procurándose a la vez los bienes terrestres. Antes, el mundo quería luchar y el cristianismo se sumó a esa lucha. Actualmente el mundo está en posición blanda de la verdad cristiana y su táctica es impedir a toda costa que haya combate. Querer presumir de la doctrina y no tener que padecer por ella, es hoy una forma periclitada de cristianismo. Sin embargo, la forma cristiana verdadera se caracteriza por el combate, el temor y temblor de una conciencia angustiada; pero eso es hoy muy raro. En nuestros días el director de conciencia es el médico; en la actualidad todo se reduce a escrúpulos de psicólogos, se tiene a bien apartar esos escrúpulos; eso es una reminiscencia de la infancia de la humanidad. La idea del cristianismo actual lleva consigo el carácter de lo burgués y lo confortable. Yo lo comparo al cólera, que va debilitando al estómago⁴⁹. Antiguamente el cristianismo postulaba compromisos, persecuciones, angustias de conciencia... y eso fue su alimento. Hoy da pruebas, razones, elocuencia... y eso le ha quitado el apetito. Antes era una cura radical, hoy se ha convertido en una nueva precaución como la que se tiene para evitar un constipado o un dolor de muelas.

Esta dulcificación es servida en bandeja por la Iglesia. En el fondo, en las ideas de Mynster, el cristianismo es la búsqueda del equilibrio y la paz con este mundo, tanto en lo doctrinal como en lo cultural y lo político. Ser cristiano para él es poco más o menos ser un hombre co-

⁴⁷ *Diario*, III, 214-15.

⁴⁸ *Diario*, I, 288-89.

⁴⁹ *Juzgad vosotros mismos. Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*, XVIII, pp. 244-46.

rriente que busca la armonía de sí mismo y la felicidad como bien supremo. Pero hablando así se está a mil leguas del Nuevo Testamento, que pide morir al mundo. «En esto, la Edad Media fue mucho más honesta que la moderna; creyó que el cristianismo era abnegación y envió al claustro a sus mejores hombres como paradigma de lo que debían hacer todos los demás. Mynster cree que ser cristiano es ser cultivado, cuando lo que debe ser es un ser mortificado que vive en el mundo y que lleva su abnegación en la interioridad»⁵⁰. Los eclesiásticos de hoy se cansan de predicar que Cristo no fue al desierto ni al convento, sino que se quedó en el mundo; así justifican ellos su mundanidad; pero bien que se callan que Cristo no se quedó en el mundo para ser consejero de justicia o funcionario, sino para predicar en el mundo sufriendo el martirio en su interioridad.

Yo también participo de ese martirio, pero adaptado a las circunstancias actuales. Mi martirio consiste en tener que criticar a la cristianidad como algo alejado de Dios. Antiguamente a los mártires se les rociaba de pez y se les ponía fuego; se convertían así en antorchas, incluso físicas, de luz. Eso es lo que ha ocurrido siempre en la cristianidad. Pero hoy, en vez de derramar sangre, los mártires se consumen lentamente y ese sufrimiento suyo es el que ilumina a la Iglesia⁵¹. Aunque, en cuanto a este martirio lento, yo no llego a ser un crucificado, me quedo solamente en el rango de secretario; tomo nota y levanto acta y esto ya me trae bastante sufrimiento. ¡Qué será el verdadero mártir! En ese sentido me comparo a un consejero de justicia frente al presidente del Tribunal Supremo.

6. La muerte de Søren

Toda esta polémica que se desarrolló después de la muerte de Mynster y que duró escasamente año y medio me agotó física y espiritualmente. La intensidad de la refriega, las vivencias que ésta me suscitó, los ataques que recibí y el escándalo que se formó, caldearon de tal manera mi alma que precipitaron mi desenlace. Esta lucha dramática, que determinó por tercera vez mi destino, acabó conmigo. El 2 de octubre de 1855, a mis 42 años, cansado, deshecho, caí desvanecido en la calle. Me llevaron al hospital Frederik y allí permanecí hospitalizado el mes que me quedaba de vida. Yo era plenamente consciente del agotamiento mortal que me aquejaba. Me sentía como un limón estrujado del que

⁵⁰ Diario, IV, 160-61.

⁵¹ Diario, 258.

no sale una gota más. Y, a semejanza de Cristo, aunque a infinita y respetuosa distancia, también dije para mí: «Consumatum est», todo está consumado. Por eso dije al personal sanitario que me atendió nada más ingresar: «Yo sé que vengo aquí para morir». Inflamación de la médula espinal, fue el diagnóstico. Pero yo no hice caso de eso porque sabía que había llegado mi hora. Y en ese momento agradecí a Dios las tres cosas que más satisfacción me daban al final de mis días. Estas tres cosas son: Primera: que ningún ser vivo me deba la existencia. Segunda: que Dios me haya impedido llegar al atolondramiento de ser un pastor mediocre como lo son la mayorfa. Y tercero: haberme expuesto voluntariamente a los insultos de *El Corsario*.

Por mi habitación pasaron algunos familiares, sobre todo mis dos cuñados, los Lund, a quienes tanto quería y que me recordaban a mis hermanas. Tuve la suerte de que uno de sus hijos, Henrik, sobrino mío por tanto, era médico del hospital y se volcó conmigo en lo que a cuidados sanitarios se refiere. Pero el que me acompañó espiritualmente fue mi único y entrañable amigo Emil Bösen; fue una suerte que esos días se hallara en Copenhague resolviendo asuntos de su parroquia de Jutlandia. Eso le permitió estar junto a mí y confortarme en los últimos días de mi vida. No tengo palabras para expresarle mi gratitud por estar conmigo y ayudarme como moribundo en esta hora suprema de pasar de este mundo al Padre. Viendo la gravedad de mi situación, me recomendó recibir la comunión. De acuerdo —dije yo—, pero no de las manos de un sacerdote, sino de un laico. Pero tú sabes que eso es imposible —me contestó—. Pues bien —le repliqué—, entonces moriré sin comulgar, por muy irregular que esto parezca, pues tengo que ser consecuente; no hay nada que discutir, yo he hecho mi elección y no me voy a apartar. Los sacerdotes son funcionarios públicos y éstos no tienen relación con el cristianismo. Y aunque tú no estés de acuerdo con esto, al fin y al cabo tú eres también un pastor, en Jutlandia. Ésta es mi posición inquebrantable. Dios, en su infinita sabiduría, juzgará.

Mi salud iba empeorando por horas. En un momento determinado me dijo Emil: ¿Cómo estás? Mal —le respondí—, sé que me llega la hora. Estoy triste; sigo teniendo clavada la espina en la carne... como San Pablo. No he podido ser un tipo corriente, he tenido una tarea especial y he tratado de cumplirla lo mejor posible. Me he sentido instrumento en manos de la Providencia. Soy como un arco en sus manos que Él ha tensado extraordinariamente... Mi existencia ha sido terrible. Me acuerdo constantemente de Regina...; pero en el fondo me alegro de que esté lejos de aquí, ausente de este drama. Hace medio año, el 17 de marzo, se tuvo que ir a las Antillas Danesas, de las que su marido acababa de ser nombrado Gobernador. Días antes del viaje nos cruzamos en la

calle, y ella, a media voz, me susurró a manera de despedida: Dios te bendiga, que todo te vaya bien³².

En un momento determinado, Emil me preguntó: ¿Después de una vida tan dura, estás amargado? No —le respondí—, pero estoy triste e indignado con mi hermano Peter. La última vez que vino a verme no le recibí a causa del discurso que pronunció en Roskilde, en el que dijo todo lo que quiso contra mí. Siempre se creyó el hijo mayor y, por tanto, con derecho sobre mí. Por otro lado, financieramente, estoy en la ruina, no me quedan recursos, ni siquiera tengo dinero para ser enterrado.

En aquellos días hubo un detalle que me conmovió: me trajo flores la señora Fibiger y las colocó en una mesita de frente para poder contemplarlas. Me animaban mucho. Ella quiso meterlas en agua para que durasen más, pero yo la dije: «No, el destino de las flores es abrirse, exhalar su perfume y morir. Ése es mi destino también; por eso, igual que no se debe prolongar la vida de las plantas por medios artificiales, tampoco la mía»³³. Los médicos no comprenden mi enfermedad, creen que es física y como tal la tratan; pero no saben que lo mío es psíquico, espiritual, que no hay fármacos para eso. Luego le dije a Emil: Estoy mal, ruega por mí para que esto acabe cuanto antes.

A veces me quedaba inconsciente; Emil me preguntaba cosas, pero yo estaba confuso y temblando. Pasaba las noches desasosegado. En una ocasión me preguntó: ¿Puedes rezar? ¿Lo haces? Y yo le dije: «Sí, lo hago y con paz. Y te voy a dar un encargo. Cuando me muera, saluda a todos los hombres de mi parte; diles que les he amado más de lo que me he atrevido a confesar y que mi vida ha sido un sufrimiento oculto e incomprensible para los demás. Yo no soy mejor que los otros. He tenido una espina clavada en la carne, lo cual me ha impedido casarme y regentar una parroquia. He sido una excepción, he tenido que vivir fuera de las categorías de lo general. Pido perdón de todos mis pecados y pido también que la desesperación no se apodere de mí al morir. Sé que me queda ya muy poco. Y le pido a Dios que me haga saber cómo va a ser mi muerte».

Luego hablamos de mis críticas a Mynster y a la Iglesia. Le dije: Tú no tienes idea de lo que era Mynster. Era una planta venenosa que expandía corrupción por todas partes. Cierto, era un coloso y se necesitaba una gran fuerza para cambiarle. Pero, ¡pobre de aquel que se atreviera a hacerlo! Le pasaría lo que al perro del cazador que se sacrifica

³² *Diario*, V, 389-90.

³³ *Diario*, V, 392.

por matar al jabalí. Yo he sido ese perro sacrificado, pero estoy seguro de haber cumplido con mi tarea.

El 19 de octubre, viernes, vino a verme Peter, pero le di instrucciones a Emil para que no le dejara pasar. Sencillamente no quería verle. Que obre en cristiano y que se deje de palabrería y discursos fáciles. El día 20 empeoré. Me trasladaron de cama. No tenía ninguna fuerza; entré prácticamente en la agonía. Le di las gracias a Emil y le dije: «Que Dios te bendiga; gracias por todo el bien que me has hecho; adiós y perdóname el que por tu amistad conmigo tengas ahora problemas». Y él me contestó: «No te preocunes, estás en paz hasta que el Señor te llame; adiós». Me fui debilitando los días siguientes. Me temblaban las manos y los pies. Todavía en los días siguientes recuperé la conciencia y Emil me susurró al oído: «Aunque no lo creas, la gente tiene una gran simpatía por ti; la noticia de tu enfermedad se ha extendido y sólo oigo comentarios elogiosos hacia tu persona». A lo que le contesté: «No, Emil, eso es una tentación. Te tendría que decir lo que Jesús a San Pedro: retírate, Satanás, no me escandalices; tus palabras son del mundo, no vienen de Dios». Él me replicó, pero no tuve fuerzas para contestarle. Abajo, en la calle, había gente preguntando por mí. Caí en la inconsciencia. La muerte me sobrevino el 11 de noviembre.

Se planteó un delicado problema en mis funerales; como yo había roto con la Iglesia y rechazado la comunión, el tema de hacerme un oficio religioso estaba complicado, pero enseguida lo resolvió la diplomacia de mi hermano Peter. La ceremonia tuvo lugar el 18 de noviembre en la Catedral de Nuestra Señora y una gran multitud acompañó a mi cadáver a su última morada. Pero hubo un incidente. Mi sobrino Henrik, durante el entierro, leyó un trozo de *El instante* en medio del silencio de los asistentes. Lo hizo en nombre mío y protestó contra la organización de mi entierro, hecho de manera oficial por la Iglesia⁵⁴. Y dio a entender que esto iba contra mis convicciones y que yo lo hubiera reprobado en vida.

Los gastos de mis funerales se sufragaron con los últimos ahorros que me quedaban y la venta de mi biblioteca. Después de enterrarme, cubrieron mi sepultura con flores y coronas. «Caro mea requiescat in spe», mi carne descansará en la esperanza (Salmo 15, 9). Andando el tiempo, ¿quién iba a pensarla! Regina y su marido fueron sepultados a unos metros de donde yo estoy. ¡Oh feliz coincidencia! Ese pequeño espacio es el símbolo de la proximidad y de la distancia

⁵⁴ BRUN, J., «Introduction», XIX, p. XXX.

en que se desarrollaron nuestras vidas. Sólo la eternidad podrá abolir esta separación. Mientras tanto, y hasta que llegue esa hora, quiero que mi tumba sea la expresión viva del verso del Salmo 50: «Exultabunt Domino ossa humiliata»: ensalzarán al Señor estos huesos humillados. Aquí, en el cementerio de Copenhague, en la paz y silencio de los muertos y muy cerca de Regina, espero despertar el último día al toque de trompeta con que el Ángel del Señor convocará a juicio a todos los hombres.

CAPÍTULO IX

REFLEXIÓN FINAL (I):

KIERKEGAARD COMO HOMBRE, COMO

NOVIO DESGRACIADO Y COMO ESCRITOR

1. Kierkegaard, el hombre

Después de esta exposición de la vida de Kierkegaard, que ha intentado ser lo más objetiva posible, se impone una reflexión de conjunto, una visión panorámica donde aparezca su trayectoria junto con toda la problemática que pueda plantear al lector. No se abordará estrictamente su pensamiento, que será objeto de otro estudio independiente de éste. Solamente se toman en cuenta todos los interrogantes y problemas que plantea su vida. Echemos la primera mirada al hombre. ¿Quién es Kierkegaard? ¿Cómo es su manera de ser? ¿Qué condicionantes tiene? ¿Cómo se enfrenta a ellos? ¿Cuál es su postura ante su propio destino? A cada hombre se le dan unos materiales con los que tiene que entretejer su vida. ¿Cuáles son los que recibe Kierkegaard? Sören nace en una familia luterana que está marcada por una fe lúgubre y un sentido trágico de la culpa. La conciencia de pecado y de la caída es el clima que envuelve a su familia. Sólo de la misericordia y perdón divinos puede venir la salvación. El mundo es malo, el corazón del hombre está perdido. Ese sentimiento impregna de tristeza el mundo y la vida misma. Sören inhala este ambiente desde el seno materno. También su hermano Peter respiró esta misma atmósfera. Pero ¿por qué a Sören le determinó de manera trágica? ¿Por qué se lo tomó tan a pecho? ¿Por qué no le ocurrió como a su hermano, que hizo las paces con la situación sacudiéndose este yugo y haciendo brillante carrera eclesiástica? ¿Qué clase de hombre fue Sören que cayó de modo consciente en esta red y bebió este cálix amargo hasta la última gota? ¿Por qué no escurrió el bulto? ¿Por qué se vinculó a esa trágica tradición familiar que le llevaría a ser un desgraciado? ¿Por masoquismo? No. Kierkegaard fue consciente de que aquella visión sombría del cristianismo en la que nació y se educó, llevaba graves riesgos e iba hacerle un desgraciado. Pero por encima de todo eso, vio que entre esas envolturas deficientes había al-

go auténtico que tenía que rescatar. Los valores en los que se desenvolvía su familia, con todos sus aspectos negativos, ocultaban algo fundamental: la fe y confianza en Dios, que es lo que da sentido a la existencia. Dicho claramente: a Kierkegaard se le mostró su verdadero camino tejido en las pésimas determinaciones de su familia; pero él supo discernir entre el trigo y la cizaña. Y optó por la autenticidad de la fe que le brindaba aquel ambiente a pesar de las consecuencias que eso iba a traerle.

Los vínculos familiares, especialmente con su padre, fueron el conducto por donde él vislumbró el sentido de su vida y se adhirió a ellos de manera definitiva. Cortar en ese sentido hubiera supuesto ser infiel a sus raíces, a sus tradiciones, a aquello por donde debía discurrir su destino. Además, la fidelidad a los valores familiares era simultáneamente el camino que le llevaba a Dios y a su verdadero ser. ¿No tuvo Kierkegaard capacidad para discernir y desembarazarse de esos determinantes familiares y quedarse sólo con la parte positiva de éstos? Tengo la impresión de que su decisión fue tomada en edad tan temprana que no era posible ese discernimiento. Cuando el Kierkegaard adulto percibe las consecuencias de su toma de posición, es ya demasiado tarde. Su manera de ser está definitivamente hecha. Es posible que, de haber tenido una ayuda a su debido tiempo, hubiese podido hacer una catarsis liberadora; pero no la tuvo. Y su potente vida interna se desarrolló en una dramática soledad. Pero el núcleo de la cuestión es que Kierkegaard se mantuvo fiel a los vínculos familiares y a los valores que éstos ocultaban y ése fue el suelo nutriente en el que se desarrolló su existencia.

El tesón con que llevó adelante su proyecto de vida da fe de la fortaleza de ese vínculo. De manera consciente y definitiva, tanto para bien como para mal, quedaron vinculados en él el amor y la fidelidad a Dios y a su padre. No puede dudarse en modo alguno que la creencia y el amor a Dios, heredados de su padre, fueron el ideal por el que Søren vivió y murió; ese ideal le exigió el sacrificio del amor humano —como se ve en el caso de Regina—, de la profesión, el honor, la amistad, el dinero y todos los restantes valores humanos. Viendo paso a paso su vida se percibe cómo va teniendo que renunciar a cada una de esas cosas en la medida que entran en colisión con ese ideal. Søren es un ejemplo de esos escasos hombres que viven conforme a sus ideas llegando hasta las últimas consecuencias. Vista en conjunto, su vida muestra una clara unidad: la fidelidad a un ideal mantenido durante toda la vida. No hay nada que desarrolle más armoniosamente a un hombre que mantener un plan a pesar de todo; aunque sea algo malo, eso le desarrolla en grado sumo. Pues bien, ese ideal en Søren fue la fe y el amor a Dios.

En esta trayectoria le ayudó su manera de ser, su temperamento. La naturaleza le dio dones en abundancia, pero también le marcó con tareas y defectos. Tenía una inteligencia penetrante, intuitiva; de ella emanaba una capacidad dialéctica extraordinaria que supo tener a raya cuando lo imponían intereses superiores. Su imaginación no tenía límites; de un pequeño detalle sabía sacar todo un mundo. Volaba por la Antigüedad redescubriendo a un Sócrates vivo en los más pequeños detalles. Cuando describe el sacrificio de Isaac, da la impresión de que está asistiendo a él. Pero tenía también una sensibilidad especial; tanto que estuvo dudando en hacerse poeta; si su vocación no hubiera sido la religiosa, no cabe duda de que hubiese sido un poeta y, en cierto modo, lo fue, cuando dice que él es el poeta que canta la verdad cristiana. El dolor y el sufrimiento aumentaron la sensibilidad de aquel alma dotada de los más finos y nobles sentimientos. Por nada del mundo quería hacer mal a nadie, ni tomarse una pequeña venganza aunque fuese justa. El colmo de esta sensibilidad se muestra cuando dice que cree que todos los hombres son en el fondo mejores que él; más incluso, que todos se salvarán menos él.

Pero esta exquisita sensibilidad es el anverso de la moneda. El reverso es su melancolía. Kierkegaard fue consciente desde el principio de esta miseria de su vida; comenzó sin preámbulos, desde la infancia, desde el alborear de la conciencia. Esta lacra le induce al pecado y al desorden, aunque es consciente de que es más demencia que culpa. Creyó que esta miseria esencial de su ser podía ser levantada y le pidió a Dios ser librado del yugo. Pero no fue escuchado y hubo de aceptar este fardo y hacerlo compatible con el amor a Dios. El trabajo que supuso en su vida recrear esta miseria, darle sentido, hacer las paces con ella, fue de una dureza inimaginable. Ésta es la espina en la carne que tanto le hizo sufrir y de la que no pudo verse liberado.

La melancolía le hizo un ser diferente a los demás; un pequeño detalle podía desencadenar en él una tempestad, cosa increíble para la práctica totalidad de los hombres que son mediocres y que si no se ven afectados por sus intereses no se commueven. El infortunio de sus vecinos, la desgracia de uno, la pobreza de otro, la miseria de éste, las necesidades de aquél, eran sentidas como propias. Nadie podía adivinar el dolor de un alma tan delicada cuyas vivencias eran inimaginables. Cuando la melancolía entró de lleno en la esfera de su vivencia religiosa, adquirió mayores proporciones. Un pensamiento, una vivencia, un sentimiento pasajero con respecto a Dios, desencadenaba un terrible tormento. Todo le parecía pecado, imperfección. Dios se merecía todo y él sentía que poco podía ofrecerle. Un hombre así no podía comunicarse con nadie; hubiera sido tenido por un tipo raro, por un loco. No comprendió muy bien esta forma de ser nuestro don José Ortega y Ga-

sset, quien, ante la figura de Kierkegaard, se descuelga diciendo que «el romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard»¹. Menos mal que en otra obra anterior da la razón de su postura. «En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página»². Acabáramos, don José, ya sabemos a qué atenernos. O sea, no ha leído usted un solo libro de Kierkegaard y se permite hacer tales juicios y algún otro de parecido estilo a través de su obra. Está bien. En el fondo, es usted sincero porque manifiesta el motivo de por qué no es capaz de leerlo: «Materias menos gratas». Con ese eufemismo lo que quiere usted decir es que le cae mal. ¿Podía decírnos por qué? La vida y el mensaje de Kierkegaard le revuelven a usted el estómago, ¿por qué? Si el pensamiento de Kierkegaard es esencialmente religioso, entonces es que esto último le es a usted «menos grato». De acuerdo. Está claro. Que no le guste a usted un autor, una manera de ser, una forma de pensar, no tiene nada de particular. Como todos, tiene usted derecho a ello. Pero lanzar un exabrupto sobre una obra gigantesca sin haberla leído, no es muy filosófico que digamos. Sencillamente, hace usted una mala proyección sobre Kierkegaard y le despacha sin contemplaciones. A hacer eso ya no hay tanto derecho. La obra de Kierkegaard son unos veinte volúmenes de ensayos y unos diez de diario. Leyéndolos un par de veces con detenimiento, en modo alguno se pueden hacer semejantes afirmaciones como las que usted hace.

Kierkegaard es consciente desde muy pronto de que su estructura es desproporcionada. Tiene un espíritu fuerte y un cuerpo débil. Con el primero tiene que compensar el segundo. Éste era un cuerpo enclenque, débil y un poco deformé: cheposo y piernas desiguales. El trabajo espiritual para compensar esas deficiencias físicas fue ímprobo. A semejanza de Sócrates, que tampoco era físicamente un primor, fue capaz de mostrar la belleza del alma sin hacer ascos de sus malas dotes corporales; tomó éstas con ironía, casi a broma, e hizo de ellas el desquite para la búsqueda de una belleza insospechada del espíritu. ¿Hubo un cierto resentimiento contra la belleza física, la vida terrenal, los valores naturales, la alegría, el placer, etc.? ¿Quemó las naves del mundo sensible para arribar al mundo del espíritu? ¿Renegó de aquél siendo incapaz de verlo como obra salida también de las manos divinas? ¿Se parece también en esto a Sócrates? La lectura de su obra deja du-

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría evolutiva*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, t. VIII, p. 299.

² ORTEGA Y GASSET, J., *Prólogo para alumnos*, en *Obras Completas*, t. VIII, p. 46.

das, pero parece que es consciente de que negar la belleza del mundo sensible puede ser peligroso. Y sobre todo aceptó con resignación que ese mundo le estaba vetado, aunque se sentía alegre por la inmensa compensación que había recibido de Dios. Pero no cabe duda de que la vida y el pensamiento de Kierkegaard encajan mejor en una corriente de corte platónico-agustiniano que en una de tipo inmanentista como la de Aristóteles, Spinoza o Hegel. Sin embargo, no es exacto encuadrarle rigidamente en la primera, porque pocos filósofos como él reclaman el valor ontológico del ser individual existente, del ser subjetivo, del individuo concreto. Además, Kierkegaard es consciente de que el agnosticismo y en general todas las doctrinas que mantienen que el cuerpo procede del mal, son un pecado contra la fe; conoce muy bien el peligro de...noníaco de los hombres —como él— heridos por Dios en el cuerpo³. Los hombres con defectos físicos son terriblemente inclinados a negar la belleza del cuerpo y del mundo sensible. Y suelen vengarse sutilmente con un resentimiento inconsciente hacia los que carecen de tales deficiencias. Max Scheler penetró en este problema con una fuerza y una descripción fenomenológica inigualables⁴.

Esta desproporción puede plasmarse en otros aspectos. Tenía una inteligencia eminentemente contrastaba con su debilidad física. Y esa inteligencia era puesta al servicio de la idea cristiana de la que se sentía testigo. Esta desproporción resulta genial. Todo genio es en cierto modo desproporcionado y su destino consiste en portar un valor máximo en un recipiente paupérrimo. Eso le pasa a Kierkegaard: lleva un espíritu, una inteligencia y una sensibilidad inadecuados a su cuerpo. De ahí su sufrimiento. Esta desproporción es la que contribuye a su melancolía y desgracia. ¿No es una imagen sorprendente de la genialidad cuando Goethe dice de Hamlet que es una bellota de roble plantada en un tiesto de flores? Pues así es el genio, una sobreabundancia sin fuerzas para poder llevarla⁵. Y ése es justamente el retrato de Kierkegaard.

Su naturaleza es una síntesis de melancolía, inteligencia reflexiva y temor de Dios. Lo que le falta es el destino animal que está en la naturaleza del hombre. Hay cosas que no puede hacer y en las que no puede tomar parte. Por eso aparece ante los ojos de los demás como un tipo raro, ridículo, afectado, orgulloso. La gente encuentra una alegría bestial en aquello que le está vedado. Ante esto, su espíritu tiene que hacerse fuerte y buscar fuerza y consuelo en el mundo de las ideas. Se le

³ HAECKER, Th., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1948, pp. 184 y ss.

⁴ SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós Editores, 1993.

⁵ *Diario*, V, 156.

reprocha entonces que es vanidoso, que no quiere ser un hombre como los demás. Michele Federico Sciacca, en esta línea, llega a afirmar: «Vivió, aun atormentado por su mente enferma, como gozador con una buena dosis de egoísmo y de narcisismo»⁶. A todo esto Kierkegaard diría: «¡Oh falsos buenos hombres, qué estúpidos sois! Dadme un cuerpo; si me lo hubieseis dado a los veinte años, yo no habría llegado a ser como soy. Pero sois envidiosos y mi suplicio es aquel que toda superioridad espiritual debe padecer de sus contemporáneos»⁷. Y lo que es casi peor, tenía que soportar la compasión. De un hombre físicamente defectuoso, de un lisiado, no se dice al menos que sea raro o ridículo por serlo, pero bien entendido, todos los sufrimientos están a su vez expuestos a ese arrojo molesto que se llama compasión.

Todavía pueden verse otras manifestaciones de esta dualidad en Kierkegaard. Era y se sentía desde niño como un viejo, pero también como un joven eterno. El sufrimiento le hizo madurar de manera precoz, pero ese mismo sufrimiento le mantuvo fresco y con alma infantil. En este mismo sentido manifestaba ciertamente un carácter taciturno, lúgubre, que no le dejaba entretenerte ni disfrutar de las alegrías que ofrece la vida; pero, por otro lado, sentía un gran impulso al juego, a las diversiones, a dejarse llevar del ingenio, la alegría, la jovialidad; tenía una inmensa capacidad de goce⁸. Poseía una inteligencia eminentemente al mismo tiempo un alma de niño ajena a la satisfacción de ser maliciosa. Era a la vez poeta y pensador, sencillo y complicado, inmediato y reflexivo, intuitivo y razonador, imaginativo y riguroso. Propenso a la soledad, ésta fue decisiva para su destino; la tristeza le enmudecía. Y sin embargo no podía pasar sin salir a diario por las calles de Copenhague a hablar con la gente sencilla, a compartir sus preocupaciones. Sus relaciones con Dios eran por una parte las de un adolescente con plena confianza en su padre: transparente, sencillo, sin dobleces. Por otra, sentía la lejanía de Dios que, por el pecado, se había hecho infranqueable, abismal. La ausencia de Dios, a quien tanto amaba, roña sus entrañas.

¿Cómo unir estos extremos? ¿Qué fuerza no tuvo que concitar para unificar estas tendencias? La antítesis de su personalidad se hacía cada día mayor. Los elementos de su carácter se iban haciendo más belicosos; saltaba todo lo que en vida es conexión natural y racional. No es posible derivar de una sola causa inclinaciones tan diversas. Un hom-

⁶ SCIACCA, M. F., *La filosofía hoy*, Barcelona, Editorial Luis Mirade, 1961, vol. I, p. 133.

⁷ *Diario*, IV, 42.

⁸ HOFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 44.

bre como éste, llamado a pasar por experiencias vetadas a los demás, tenía en su carácter varias direcciones fundamentales que sólo mediante una titánica lucha interior podía armonizar. Nadie como él, en un momento en que el hegelianismo hacía fácilmente síntesis de elementos contrarios, sabía el precio de esa unidad. Lo difícil era armonizar toda esa lucha de contrarios, llegar a una conciliación. Esto supuso una tensión que nunca le abandonó. Tensión interna que se fraguaba bajo un falso pabellón: el disimulo; nadie podía imaginar lo que se cocía debajo de aquellas débiles apariencias físicas. Todo genio se debate en esa lucha. Y en ella, como condición indispensable, se liberan las fuerzas recónditas de su ser genial. Esa tensión es además un mecanismo defensivo de la propia «psijé»; sin ella, el alma saltaría en pedazos. La lucha es el obstáculo que la naturaleza pone a esos hombres aguerridos que se lanzan sin condicionamientos a un impulso en el que creen ciegamente. Sin esa lucha, sin ese obstáculo, el alma se destruiría, se fundiría con ese objeto con el que tanto desea unirse. La naturaleza toma sus prevenciones y, mientras tanto, el genio se mantiene y va poco a poco creando sus obras como pálidos reflejos de lo que ya ha visto en una intuición previa y plenificante.

No sabemos lo que este cúmulo de tendencias encontradas hubieran dado lugar en otro personaje. Pero en Kierkegaard hicieron una aleación de la que salió un hombre sublime y desgraciado. Prácticamente desde su niñez, Søren tuvo conciencia de ser irremediablemente un hombre desgraciado. Llevaba la espina clavada en la carne: la melancolía innata acrecentada por el recuerdo de su padre y de Regina, aquella vida sin oficio, sin trabajo remunerado, sin profesión concreta. Su carga, comparada con la de otros, era bastante pesada. Sin embargo tenía una profunda alegría que emanaba de la fidelidad a la idea, al destino, al plan trazado para él por la Providencia. Su secreto era el de un corazón desgraciado y sin embargo el más dichoso. Kierkegaard comprendía que su vida era obligatoriamente una miseria. Por contra, pensaba que los demás no tenían como él una cruz particular y que podían ser felices.

¿Dónde están las raíces del sentimiento de su conciencia desgraciada? En dos factores. Primero: su forma de interpretar el cristianismo; aceptó, por una inveterada creencia nacida en el hogar, que para ser buen cristiano debía renunciar a la felicidad terrestre. Pero, ¡cosa curiosa!, creyó sin duda que eso se le pedía a él, no a los demás. Estaba convencido de que Dios no podía pedir a los hombres el precio de la felicidad en esta tierra a cambio de la fe cristiana. Pero a él sí, y sacrificó su vida con toda sinceridad en aras de esa fe. Es aquí donde creo que a Kierkegaard le faltó un interlocutor que, estando a la altura de sus sentimientos, pudiera haberle rescatado a una fe cristiana compatible con las tareas temporales y los pequeños gozos de la vida humana. Pero ese

interlocutor falló y Kierkegaard se inmoló en una estremecedora y heroica soledad. El que no entienda esto que, por favor, no le juzgue, porque su actuación es dramáticamente honesta y coherente. Acorde con esto, Kierkegaard se sintió en el deber de ocultar su peculiar sufrimiento y luchar, en simpatía con los demás, por la felicidad de los otros. O sea, quería para su prójimo lo que se negaba a sí mismo.

Detrás de esta postura se esconde ciertamente una enorme dosis de melancolía, y éste es el segundo factor de su conciencia desgraciada. Un melancólico desea para otros lo que se niega a sí mismo; está convencido de que los demás son mejores que él y actúa en consecuencia. Y Kierkegaard hace además esto mismo ante la mirada divina: todos los hombres merecen el amor y el beneplácito divino antes que él. Otra consecuencia de la melancolía es tender a vivir tanto en el pasado como en el futuro, es decir, a vivir en el recuerdo y en la anticipación. Y el que vive de esta manera es un desgraciado porque tiene fuera de sí lo que cree que es su ideal; el hombre infeliz es el que vive fuera de sí mismo: es un ausente en el pasado o en el futuro. Dichoso es sólo el hombre que está presente a sí mismo. El que vive en el futuro es un desdichado porque el motivo de su espera se pierde para luego esperar de nuevo, y así sin interrupción; no se torna presente en la esperanza, sino que la pierde y luego se pone a esperar de nuevo; con ello está dando señales de estar ausente de sí mismo. Y lo mismo ocurre con el recuerdo; éste es el elemento habitual de los desgraciados. Si para que el individuo viva en la esperanza es necesario que ésta sea real ante sus ojos, es decir, que el futuro tenga realidad, lo mismo ocurre para el recuerdo: es necesario que éste haya tenido realidad. Desgraciado es el hombre que ha perdido el recuerdo e insiste en él⁹. Y éste es el caso de Kierkegaard. No es desdichado el que tuvo una infancia y se agarra a ella; sí lo es el que no tuvo infancia y se la imagina, agarrándose a ella. Es como el individuo que cayó en la cuenta de los goces de la vida justo en el mismo instante de su muerte. Y Søren no tuvo infancia. Le cayó encima como una losa la melancolía y culpabilidad de su padre. Tuvo conciencia de la enormidad del pecado antes de tiempo. Eso le impidió jugar, salir, retozar, ser transparente, ingenuo y despreocupado como cualquier chico. No fue nunca un niño. De alguna manera se refleja Kierkegaard en su pseudónimo Víctor Eremita cuando, en el ensayo «El más desgraciado», de *La Alternativa*, dice que ese ser está completamente solo en el mundo sin nadie que conviva con él. No llegará a viejo porque no ha sido joven, ni llegará a ser joven porque ha sido viejo desde niño¹⁰. Si Hegel fue el primero en hablar de conciencia desdi-

⁹ «El más desgraciado», *La Alternativa*, III, p. 209.

¹⁰ *Ibidem*, p. 212.

chada, quizá no sería exagerado decir que el primero que la llevó a la existencia de forma tan estremecedora fue Kierkegaard. De hecho, cuando Søren echa una mirada retrospectiva sobre su vida, afirma, en este sentido, haber estado treinta años tendido como el paralítico esperando ser arrojado a la piscina para curarse, pero siempre hubo alguno que se le adelantó¹¹.

Con estos precedentes, parece clara la conciencia que tuvo Kierkegaard de ser alguien diferente a los demás, un separado, un aislado. Toda su vida permaneció en la heterogeneidad y eso supuso para él un tormento indescriptible. Se sentía extraño y diferente a todo lo que ocupaba a los hombres. Cada día, en cada momento, en cualquier cosa o contacto, experimentaba esa heterogeneidad. Rodeado de curiosidad, siempre como un extranjero, fue unas veces envidiado, otras ridiculizado y hecho objeto de irrisión. Él sentía que no era tratado como persona, sino como un objeto interesante, un motivo de habladurías. Todo esto se le presentaba como infinitamente cómico, pero manifestaba lo penoso de su existencia. Su pena venía de que era completamente diferente a los demás hombres. La gente que le rodeaba o bien vivía para fines puramente terrestres —y con ellos era con los que mejor simpatizaba Kierkegaard— o bien aparentaba vivir para fines más altos, aunque en realidad eso era un engaño. Por tanto, ni con unos ni con otros tenía Søren nada que ver. Todo genio sufre algo parecido. Un genio es un hombre que entrega su vida a un ideal artístico, científico o religioso por el que la práctica totalidad de los hombres no moverían un dedo. De ahí su soledad. ¿Qué tipo tan raro es éste que se toma tan en serio esas fruslerías que no merecen la pena? Así siente la mayoría de los hombres. Por eso hacen casi imposible la vida de aquellos que no están dispuestos a seguir como borregos el pobre ideal de esa masa que consiste en vivir lo mejor posible a ras de tierra.

Una vez más, hay que resaltar que en Kierkegaard esta heterogeneidad estaba impregnada de fe religiosa. Él era un hombre raro porque se tomó al pie de la letra el dicho evangélico: «No caerá ni uno solo de vuestros cabellos si no lo consiente la voluntad divina». Søren se fió de Dios hasta el extremo y por eso se hizo heterogéneo a los hombres. También Abraham se fió de Dios en algo escandaloso para la naturaleza y para la ética, y por eso se hizo igualmente heterogéneo. Y lo mismo Job. Y también Sócrates, que es el más alto pensador humano. Por eso Kierkegaard echa en cara a San Agustín su ataque a los domatistas por la «estupenda» razón de que «son un puñado frente a la mayoría cristiana». ¿Desde cuándo la verdad ha estado de parte del número?

¹¹ Diario, II, 115.

¿Desde cuándo el cristianismo ha ido buscando las masas y no el encuentro personal del hombre con Dios? En su *Diario*, Søren busca ejemplos con los que compartir su carga y, aparte de los anteriormente mencionados, ve —a respetuosa y larga distancia— que el Hombre-Dios vivía entre los hombres y era sin embargo totalmente diferente a ellos. Kierkegaard creía que podía hacerse una débil representación de esa terrible tensión del Hombre-Dios. Esto le ayudaba a ver el sentido en que vivían millones de cristianos, de pastores, hasta de obispos...¹² Que nadie tilde a Søren de narcisista o endiosado cuando busca en la vida de Cristo situaciones semejantes a la suya. El que ha seguido de cerca su pensamiento y su vida conoce muy bien el escalofrío que Kierkegaard sentía ante la lejanía y la santidad divinas, referidas siempre a Jesús; tanto que a mí me ha dado alguna vez la impresión de que estaba cerca del docetismo, esa herejía que cree que Cristo aparentó ser hombre, pero que no lo fue de verdad; la divinidad desbordaba todo. Precisamente Kierkegaard ataca a los místicos por permitirse acercarse tanto a la divinidad y tratar de unirse a ella. Además hay otra razón. Por toda su obra Kierkegaard dice en activa y en pasiva: «¡Lejos de mí creer que soy cristiano!, trato de llegar a serlo sabiendo que no lo conseguiré nunca». Más aún, cree que los demás hombres están más cerca de Dios que él. De modo que está vacunado contra la más modesta pretensión narcisista de compararse a Jesús.

La mayoría de los hombres vive prácticamente toda su vida, desde la infancia, en la inmediatez, el goce, la búsqueda de riqueza, comodidad, bienestar... y al final del trayecto hacen alguna reflexión para, conseguida, morir. Los hombres excepcionales, como Kierkegaard, comienzan al revés: suelen tener una infancia desgraciada, llena de sufrimientos y carencias. Eso les hace dialécticos, les lleva a la reflexión; ya no pueden vivir en la inmediatez y comienzan su vida por la reflexión, la dialéctica, el esfuerzo, el afán de reparación. Y así viven año tras año hasta llegar a una época madura en que aparece su obra gestada durante tanto tiempo. Estos hombres tienen una infancia y juventud desgraciada, porque tener que ser reflexivos en esas edades, instaladas esencialmente en la inmediatez, es la más profunda de las melancolías. Pero les espera una compensación, la de ser espíritus, cosa a la que no llega la mayoría de los hombres¹³. Esa felicidad inconsciente de la infancia y la juventud retarda la llegada del espíritu. Por eso los hombres excepcionales hacen su carrera al revés, empeñando por ser espíritus desde la niñez y creciendo en esa línea hasta la muerte.

¹² *Diario*, V, 190.

¹³ *Diario*, II, 224-225.

Pero el precio de esa espiritualidad es sentirse diferente a los demás. Y no hay escapatoria posible. Kierkegaard echa mano de algunas comparaciones para aclarar esa soledad. Por ejemplo, dice parecerse a su pariente W. Lund, que se fue a Brasil y allí vivió solo, como extranjero; así le ocurre a él en medio de la cristiandad. Y como iba a las ferias de Copenhague y alrededores, tampoco tiene empacho de verse como un tipo especial en esas diversiones. Al lado de las barracas de la feria de Dyrehaven, donde el gentío gritaba y los golpes de trompeta hacían un alboroto sin descanso, supongamos que habitaba una ninfa que tenía una voz seráfica: ésa era su existencia. Los mozos de la feria eran sus colegas pastores que hacían ruido viviendo una vida llena de actividad, de lucro, casándose varias veces y, ¡cómo no!, adulando la sensualidad de su grey en los sermones dominicales; así, de paso, adulaban también la suya. Él en cambio era una voz que no se oía. Su trabajo quedaba soterrado. En ese sentido, Kierkegaard se ve a sí mismo como un perro de caza ensangrentado, agotado de esfuerzos por llegar a la madriguera del zorro; no descansa ni se vuelve atrás y muere en el intento. Se sintió abrumado bajo el esfuerzo, pero profundamente vinculado a su idea y por eso nada reconocible hacia el exterior.

Kierkegaard sabía que nunca sería comprendido porque su existencia era, en el fondo, una ironía para la humanidad: un hombre absolutamente solo, en apariencia tan débil que era casi como si no existiera, y sin embargo era un iniciado en los secretos de la existencia como raramente podía encontrarse. La ironía está en que un grano de polvo como él haya tenido un efecto tan fascinante para épocas y pensadores posteriores¹⁴. De él han bebido filósofos, teólogos y poetas; él ha inspirado al existencialismo y al personalismo; en él se ha inspirado la teología dialéctica y la existencial. Pero la heterogeneidad cayó sobre él como un terrible destino, siempre el mismo y tan pesado como una losa.

2. Kierkegaard, el novio desgraciado

Uno de los capítulos más sorprendentes y contradictorios de la vida de Kierkegaard es su noviazgo con Regina Olsen; pero quizás sea ahí donde confluyan como en un punto focal todas las complejidades psicofísicas, éticas y espirituales que hicieron de él un ser tan singular. Es preciso darle crédito para poder entenderle. Vayamos por partes. Søren creyó honestamente que su relación con Regina era un don que Dios le

¹⁴ Diario, V, 162.

daba y que ponía en sus manos para sacarle la espina que estaba clavada en su carne: la melancolía. Y dejándose llevar de esta convicción, comenzó sus relaciones con ella. Cuando la vio por primera vez se quedó prendado de su ingenuidad, de su gracia, de su espontaneidad e inocencia. Era todo lo contrario que él...; nunca había podido figurarse un ser tan complementario del suyo; todo aquello de lo que él carecía lo tenía Regina a raudales; se enamoró de ella con todo el alma, erotismo incluido, naturalmente; ¡no faltaba más! Kierkegaard tenía sentimientos y corazón de poeta; era un esteta y la amó como cualquier hombre ama a una mujer que le llena por los cuatro costados. Él era un hombre complicado, introvertido, viejo de espíritu, atormentado...; ella era todo ingenuidad, inmediatez y fragancia; nadie podía imaginar dos seres más complementarios. En la medida que la relación avanzaba, Søren se sentía pleno, aunque su carácter y sus problemas no se modificaban. El problema se planteó cuando dentro de la trayectoria y dinámica de la relación surgió, lógicamente, la posibilidad de un compromiso matrimonial. Hasta entonces, todo fue sobre ruedas; pero, a la hora de la decisión, saltó todo por los aires. ¡Cosa curiosa!, fue inmediatamente después de los espousales, al día siguiente —dice Kierkegaard—, cuando se dio perfectamente cuenta del mal paso que había dado.

¿Qué ocurrió? Los días que siguieron a esa fecha fueron un verdadero torbellino en el alma de Søren. Puede decirse que su compromiso religioso —vivido hasta entonces de manera más o menos consciente— se impuso con una singular exigencia. Por eso dice él que el noviazgo fue una prueba que Dios le envió y que le hizo conocerse mejor a sí mismo; allí quedó claro el carácter excluyente que en él tenía su compromiso y relación con Dios. El problema va a consistir sencillamente en que su vivencia religiosa iba a ser incompatible con un matrimonio normal; un hombre corriente no tiene problema alguno en simultanear su amor a Dios y a su mujer. En Kierkegaard eso fue un escollo insuperable: el amor a Dios se presentaba en él como algo incompatible con una relación erótica. Y no tuvo más remedio que optar. Y optó por lo primero, por el vínculo con Dios. Visto desde fuera, puede objetarse que eso es algo muy raro, incluso rayano en lo anormal. ¿Qué ocurría en su fuero interno para llegar a esa situación? Ahora lo diré, pero debo decir primero que, a esas alturas, el problema era inmodificable. No podía dar marcha atrás. Sin que Søren fuese plenamente consciente, hacía tiempo que él había hecho entrega de su ser a Dios de manera completa y excluyente. Eso formaba parte de su ser, de sí mismo. Y de eso se dio trágicamente cuenta inmediatamente después de los espousales. De modo que de ahí hacia atrás, nada podía hacer. Hubiera sido destruirse a sí mismo. Lo vio con claridad meridiana. Y por tanto hubiera destruido también a Regina, porque la relación se habría cimen-

tado sobre una falsa entrega en la que Sören hubiera sustraído una parte importante de sí mismo sin la cual no podía funcionar el matrimonio. Y la hubiera hecho una desgraciada. Lo vio con claridad meridiana también. Así se explica la tenacidad y convicción inquebrantable con que tomó su decisión de romper. Nada le podía apartar. Sabía que estaba en juego el destino de los dos. Y obró en consecuencia con toda energía. Pero su ser y su destino se le revelaron de forma inequívoca. En adelante sabía ya a qué atenerse.

Veamos más detenidamente los difíciles vericuetos que llevaron a esta salida. La mayoría de los autores que han tratado este tema están de acuerdo en que la causa más profunda de la ruptura del noviazgo fueron razones religiosas. Así puede verse en Kampmann¹⁵, Höllding, H.¹⁶, Collins, J.¹⁷, Guerrero Martínez, L.¹⁸, Brun, J., Gutiérrez Rivero, D., etc. Cuando Kierkegaard descubre que su compromiso religioso no admite mediaciones, la única posibilidad de poder casarse con Regina es que ella comprenda esa esfera de la religiosidad y se ponga a su altura. Consecuencia de ello habría sido un matrimonio sin relaciones eróticas, porque éstas eran imposibles en la estructura religiosa de Sören. ¿Estaba Regina preparada para eso? Sören lo intenta, pero se da cuenta de que ése es un camino peligrosísimo que puede meter en un infierno a Regina; si no salía de ella, no podía forzarla. Eso era cosa de excepciones, como él. La religiosidad de Regina no era primitiva, de primer orden, como la de Sören, sino una simple y pura relación con Dios, de segunda mano. Y aunque tuvo la idea de permanecer célibe para poder así unirse a Sören, éste se dio cuenta de que aquello hubiera sido un fracaso porque en ella supondría algo extraordinario que, a la larga, no podría soportar. Era un problema de configuración: él vivía en la esfera religiosa de modo excluyente y ella en la esfera de la inmediación, de la estética; y aquello no hubiera aguantado. Solo una relación primitiva con Dios, como la de Sören, era capaz de soportar una situación semejante. Así pues, Kierkegaard quiso llevar a Regina a un estadio religioso donde tenía que abolirse el estadio estético y ello a pesar de su inclinación erótica. Intentó hacérselo ver a Regina, pero ella carecía de una dimensión esencialmente religiosa. Ese matrimonio hubiera sido posible sólo en el plano religioso. ¿Es que Sören no podía compaginar ambos planos, el erótico y el re-

¹⁵ KAMPMANN, Th., *Kierkegaard como educador religioso*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 34; en esta misma obra, José Artigas defiende lo mismo en el Prólogo.

¹⁶ HÖLFFDING, H., *op. cit.*, pp. 52 ss.

¹⁷ COLLINS, J., *op. cit.*, pp. 22-25.

¹⁸ GUERRERO MARTÍNEZ, L., *op. cit.*, pp. 23 ss.

ligioso, como sucede en cualquier matrimonio cristiano? Teóricamente sí, pero en la práctica no, dada su estructura religiosa, que tenía que ver con la melancolía. Søren quiso una cosa: elevar a Regina al estadio religioso puro. Como eso no podía ser, se unió internamente a ella en ese plano, aunque tuviera que cortar en el plano temporal. Por eso, sintió que le pertenecería para siempre y obró en consecuencia. Kierkegaard vinculó e introdujo a Regina en su amor a Dios y, por tanto, descartándola del plano erótico, la elevó al religioso. Como en esa esfera no hace falta el compromiso temporal, se comprometió con ella de manera definitiva justo cuando rompió en el orden estético-erótico.

¿Pero por qué Søren está configurado de esta manera de forma que lo religioso y lo erótico se excluyen? Aquí está el nudo de la cuestión. Kierkegaard dice de sí mismo que él es en el fondo un esteta, es decir, un hombre erótico, sensual, dado a lo inmediato. De ahí su insobornable vocación de poeta. «La estética es mi verdadero elemento —dice—»¹⁹. Pero justamente a una naturaleza así se le pide que renuncie a lo estético y abrace lo religioso. No hay posibilidad de mediación alguna, o lo uno o lo otro (*aut-aut*). Cuando Kierkegaard se instala en lo religioso tiene que romper con todas las realidades y compromisos temporales, el amor humano, la profesión, etc. Es decir, tiene que sacrificar lo natural y lo ético en favor de lo religioso. Como Abraham. Porque romper con Regina era renunciar al amor humano y al compromiso ético que suponían los espousales. Por eso esta renuncia produce el cataclismo. Un esteta como él no podía hacer una síntesis con lo religioso. Optar por esto último era renunciar a aquello y eso suponía una dramática excepción, una profunda división. Aquí asoma de nuevo la espina. ¿Refleja en esto alguna inclinación irrefrenable frente a la cual la elección de lo religioso es un verdadero martirio? ¿Alguna enfermedad psicofísica? Al abordar al principio a Regina en un plano erótico-estético, emerge el fondo religioso que provoca la catástrofe y hace incompatibles ambos planos. ¿Vivió lo erótico como algo pecaminoso que se le hacía incompatible con lo religioso? ¿Qué experiencias pasadas le ayudaron a configurar un carácter así? ¿El sentimiento de pecado que le transmitió su padre porque también éste tenía roto el puente que une el amor erótico y religioso? ¿Alguna fijación después de su comercio único y casual con una prostituta? ¿La visión protestante del «fomes peccati», es decir, la idea de que la inclinación erótica es en el fondo pecado o consecuencia del pecado? El hecho es que hubo en él un desequilibrio que le impidió unir lo erótico y lo re-

¹⁹ Cartas del noviazgo, op. cit., p. 160.

ligioso. Y, ante esa imposibilidad, optó por lo segundo. No importa que la Biblia y en especial el Viejo Testamento estén lejos de esta concepción maniquea y pesimista de la sexualidad. Él estaba configurado así. Y era ésa su realidad. Por tanto, sacrificó, como Abraham, todos los vínculos naturales, pero los ganó para la fe, para lo eterno. ¿Por qué esta reacción tan extrema? ¿Porque de alguna manera había estado en el otro extremo? Kierkegaard dice que el pecado ejerce una atracción irresistible y que el gusto por el pecado es lo que más atrae al hombre. Y él hizo frente a eso. ¿Vinculó de manera tan inconsciente como dramática, sexualidad y pecado, erotismo y pecaminosidad? ¿Sus experiencias pasadas hacían imposible un amor erótico y simultáneamente religioso hacia una mujer? Me resultan sospechosas dos cosas: primera, que en toda su obra escrita cite sólo una vez a su madre; para nada aparece esa figura femenina en su vida y en su pensamiento. ¿La verá —como su padre— bajo el prisma de sexualidad contaminada porque tuvo su primer hijo mucho antes de los nueve meses reglamentarios? Falta en la obra de Kierkegaard la sensibilidad femenina. ¿Es por eso tan duro a veces? ¿No se echa en falta el amor materno que acoge y recrea? ¿Es un pensador exclusivamente masculino, quizás incluso antifeminista? Conviene a este respecto tener en cuenta la tesis de Celia Amorós en su obra *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*²⁰. La segunda es que en su obra *Mi punto de vista como escritor*, donde hace una síntesis de su trayectoria poniendo de relieve los grandes motivos de su vida y de su obra escrita, no mencione a Regina. ¿Cómo es posible esto? ¿Lapsus inconsciente? ¿Una decisión pensada? Esto no se compagina ni mucho menos con toda la carga y sentido que Regina ocupa en su actividad literaria y en su vida religiosa.

Pero volvamos al problema. Søren intentó hacer pasar a Regina de la esfera estética a la religiosa. Quiso levantarla del arquetipo corriente de amada, esposa y madre y elevarla al plano religioso. Pensó que un sacrificio de esta envergadura podía ser percibido por Regina como el más alto testimonio de amor. La ruptura del compromiso fue un paso en este sentido para llevar el amor de pasión al amor cristiano. Søren esperaba que su amor a Regina diese a tiempo su fruto. Secretamente la propuso el modelo de Ana la profetisa, que trascendió el amor humano; Ana se quedó viuda muy joven, a los siete años de casada, y estuvo ochenta guardando fidelidad religiosa a su esposo y viviendo en oración y retiro; ése era el modelo que Søren mostraba a Regina... Ésta debía comprender que el dolor que la había infligido era igualmente

²⁰ AMORÓS, Celia, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1897.

vivido por él y éste era el camino para una vida más alta. Pero Regina no supo o no pudo esperar²¹.

Y así, lo que fue al principio un regalo del cielo, se convirtió en adelante en un terrible castigo de Dios. Regina se hundía en la desesperación. Por una parte veía que aquel hombre era algo excepcional; percibía con clara intuición femenina que Søren la amaba como nadie; pero no podía entender su modo de actuar. Era lo más incomprendible que se podía imaginar. Y no se resignaba. Por eso Søren tuvo que echar mano del abandono y de la crueldad con ella para poder ayudarla. Y eso lo hacía teniendo que ir contra sus propios sentimientos. No sospechaba Regina que su persona iba a ser algo imprescindible en la actividad literaria y en la vida espiritual de Søren, y aún más, en su fe y destino último. Ni se imaginaba que ella era la única mujer a quien había amado Søren y que amaría el resto de su vida. Sus escritos y su actividad literaria serán en adelante un monumento dedicado a ella. Kierkegaard la lleva internamente consigo como si estuviera siempre a su lado. Su existencia desde entonces cuenta por dos. Pero aquello fue terrible. Tuvo que tomar esas decisiones con temor y temblor, como Abraham se tomó el sacrificio de Isaac.

Regina, sin embargo, lejos de todo este mundo incomprendible de Søren, reemprende su relación con Schlegel y, en poco tiempo, se casa con él. Esto en un sentido le libera pero en otro le entristece. Le libera porque el destino temporal de Regina deja de caer sobre él; ya no tiene responsabilidad. Ella rehace su vida. Y ya ha pagado bastante caro su decisión. Ha quedado purgado ante los ojos del mundo su extraña y poco caballerosa conducta. De esta forma su deuda exterior quedaba saldada. Pero internamente el proceso fue más doloroso. Si ella de verdad quería casarse con él, su conducta debía haber sido otra. Søren todavía esperaba que el amor de Regina fuese como el suyo y que, por tanto, no se casase.

Pero él, fiel eternamente a ella, emprende ahora un nuevo camino que perpetúa esa fidelidad. Es tenerla en el pensamiento y en el corazón a pesar de que, en lo temporal, pertenecía a otro. Pero este amor no interfiere para nada en su matrimonio. Søren es escrupuloso en cualquier detalle que pueda empañar la felicidad de la nueva pareja. Él sabe que su fidelidad a Regina en el orden religioso corre paralelo a su matrimonio sin tocarle ni mancillarle. Por eso a partir de ahora va a elaborar un mito sobre Regina que es la forma de relacionarse con ella. Søren la recrea por la palabra y el pensamiento. Repitiendo su nom-

²¹ BRUN, J., «Introduction», XIV, pp. XVIII y ss.

bre, alcanza su ser. Componer el ser mítico de Regina mediante fragmentos, derivaciones, retazos. Esta actividad del amor no sólo crea una nueva imagen y ser de la amada, sino que anima y transfigura las realidades pretéritas que la rodearon; así adquiere una nueva densidad ontológica²². Søren relaciona a Regina con la Verónica, capaz de enjugar su rostro; con David, que ahuyentó el mal humor de Saúl; con César, en cuanto ella vino, vio y venció... Así, la realidad con sus personajes cobra una nueva dimensión con la luz que les aporta Regina. Pero la Regina mitificada no se opone a la real como lo ilusorio a lo verdadero. Regina es ocasión de su mito, pero es verdaderamente amada; no es un amor platónico, sino un amor religioso y existencial. Mitificar es un trabajo propio de la afectividad; y el amor, la pasión y la idealización son modos de descubrir la singularidad irrepetible de un ser. Søren, con su labor mitificadora, elevó el ser de Regina a una interiorización que diluía sus determinaciones objetivas: muchacha sencilla, encantadora, danesa, luterana..., para llegar a su ser único, original y más valioso. Kierkegaard lleva a Regina a lo mejor de sí misma, a ser ella misma. Y esto lo hace mediante el recuerdo. Recordar es una actividad ontológica, un espesamiento del ser, una tentativa de acceder a lo absoluto. Y lo hace a través del mito. Éste no es sólo una búsqueda del tiempo perdido, es también experimentar en el presente la virulencia esencial del pasado; es hacer que el pasado vuelva a pasar²³. Es lo que Kierkegaard llama repetición. «Yo sé —dice él— que he perdido a Regina para la temporalidad, pero la he ganado para la eternidad».

¿Es ilusorio todo este planteamiento de Kierkegaard? ¿Es una compensación psicológica a la pérdida de su mujer amada? ¿Es una idealización a costa de la realidad? Creo que no. Y lo digo desde una visión de conjunto de su pensamiento y su vida. Él se tomó al pie de la letra que, aquello a lo que por fe y por obediencia a Dios renunciamos en esta vida, lo obtendremos con creces en la eternidad. Y esa posesión futura en plenitud comienza aquí ya en germen. Por eso sintió Søren que Regina era suya sin entrar en conflicto con su marido. Era suya en otro plano diferente al que compartía con su esposo. Por eso habla del tema con toda claridad y sin ningún reparo. Y la causa es que el amor a Regina estaba situado en el mismo plano que el amor a Dios. Amaba a los dos con la misma clase de amor. Y ese amor no puede quedar eternamente frustrado. Es real en la temporalidad por la fe y lo será en plenitud en la eternidad.

²² CORREAS, C., «Kierkegaard, un mito en la génesis de una filosofía», Prólogo de *Cartas del noviazgo*, op. cit., pp. 15 y ss.

²³ *Ibidem*, p. 35.

No obstante, Kierkegaard reconoce que había en él algo de incorpóreo, algo por lo que nadie podía compartir con él una relación real si tenía que tratarse todos los días. Vivía continuamente un mundo de *espíritus* y eso hubiera sido imposible de tolerar por parte de alguien que tuviera que compartir su vida. Regina habría saltado en pedazos porque aquello habría sido demasiado pesado; hubiera abocado a una posición falsa en el matrimonio²⁴. Pero Kierkegaard mismo ve esta idealidad como una falta de fe. Está convencido de que, teniendo fe, no tiene por qué añorar ni vivir en la idealidad de algo. El problema está en que su vida es un acercamiento a la fe, no una posesión de ésta. Por eso en más de una ocasión dice expresamente en su *Diario*: «Si yo hubiese tenido bastante fe, Regina habría sido mía». Kierkegaard experimenta que tanto Regina como el mundo se le convierten en sombras, en fantasmas, en tanto que no vive de la fe²⁵. Y esto se comprende cuando renuncia a la esfera de lo estético-temporal y se decide por la religiosa, pero a sabiendas de que no está plenamente instalado en ésta. Su vida es una horrible tensión que consiste en querer ser cristiano sabiendo que no va a llegar a serlo.

3. Kierkegaard, el escritor

Kierkegaard, después de aceptar que no podía casarse ni ser un cura de aldea, vio claro ante Dios y ante sí mismo que su misión era defender el cristianismo no con la palabra, sino con la pluma. Y en este proyecto volcó toda la riqueza de su vida interna. Pero también esto le iba a plantear muchos problemas: a quién escribir, por qué, cómo, para qué... Existía en él una primera dificultad: nuestra interioridad no debe ser expuesta al exterior porque se mancilla, pierde fuerza y frescura, se marchita. Y eso es así por la naturaleza misma del sentimiento íntimo. Un hombre normal no debe hablar de la intimidad que tiene con sus amigos, con su mujer, con sus hijos. Manifestada aquélla hacia el exterior, se mancilla. Pues si esto ocurre en las relaciones humanas, más todavía en la relación con Dios. Por eso dirá que el temor le invade cuando se dispone a expresar nada menos que aquello que ha amado con una exaltación juvenil durante toda su vida, aquello que nunca dejó de mantener en lo más hondo de su alma, aquello que ocultaba misteriosa y enigmáticamente en el fondo de su corazón²⁶. No cabe du-

²⁴ *Diario*, III, pp. 196 ss.

²⁵ CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, III, p. 59.

²⁶ «Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical», *La Alternativa*, III, p. 59.

da de que ese tesoro escondido y ocultado es su relación personal con Dios, en la que y por la que vive. Pero llega un momento en que Søren recibe claramente el encargo de comunicar a otros su riqueza interna. Y lo ve como una amonestación de parte de Dios que, como siempre, él acepta con humildad, dulzura y obediencia. Y tendrá que hacer malabarismos mentales, prodigios de equilibrio, para guardar en lo conveniente esa intimidad y hacer partícipes de ella a los demás de modo apropiado.

Y comienza a ponerse a sí mismo las propias condiciones para escribir. No le gustaban los libros de los demás; los veía abstractos, etéreos, faltos de garra y compromiso. Su estilo no podía ser así. Como hará más tarde ese discípulo y admirador de Kierkegaard, D. Miguel de Unamuno, y como dirá también poco después F. Nietzsche, es preciso escribir con sangre, dejar el alma en lo escrito como trozos de la propia vida para poder impactar y ganarse al lector. Y cuando se ha dejado el alma en la escritura, la relación entre autor y lector no puede ser «objetiva» o indiferente. El autor tiene necesidad del lector porque le ha dado lo mejor de sí mismo y, en consecuencia, espera una respuesta por su parte. De modo que no es el lector el que tiene necesidad del autor, sino éste de aquél. Por eso Kierkegaard se dirige en cada obra a su lector y le expresa en unas líneas una idea repetitiva: «A ti, mi lector, depositario de mis sentimientos, me dirijo como a mi mejor amigo y te agradezco que me escuches, que me ayudes a seguir adelante». ¡Es el colmo! ¡Un autor que da lo mejor de sí mismo y que casi pide perdón por ello! ¡Parecido a lo que estamos acostumbrados a ver! Es decir, a esa exhibición de mediocridad por la que los escritores reclaman honor y pleitesía en un alarde narcisista de engrandecimiento. Se cree a veces que esa tonta hinchañón con la que un autor quiere ganarse a los lectores y la inconsciencia con la que hace planes para atraerlos son una prueba de su seriedad y madurez. Pues no. Si en la manera de enfocar la vida y las circunstancias que presenta no hay un examen concienzudo, no lleva al lector a hacerse planteamientos radicales, entonces no hay seriedad ni en sí mismo ni en su trabajo. Todo hombre tiene asignada una tarea específica, en la que tiene que trabajar, desarrollarse y buscar su fundamento; así no será confundido. Y cuando se ve a sí mismo desde esta perspectiva, se aplica a su tarea en silencio y con calma. En cambio, cuando un escritor lo que hace es tomar un cierto aire grave pensando en el efecto que causará al lector, entonces se convierte en un bufón cuya vida es una farsa a pesar de su aspecto; y su existencia no tiene significado salvo el de ser un motivo de diversión²⁷. El hombre

²⁷ *Prefacios*, VII, pp. 301-302.

que quiera escribir un libro no puede engañar, tiene que saber lo que quiere, lo que puede, lo que ha hecho, etc., y con ello introducirse en un examen que debe regenerar su alma y renovarla en la seriedad. Es entonces cuando puede ponerse a escribir; si no, lo que escriba será obra de la hinchazón y la vanidad.

Por esto mismo, Kierkegaard pone condiciones a sus lectores. No puede serlo cualquiera. ¿Quién, pues? Aquel que esté convencido de que el libro es un mensaje para él y que ha de ayudarle a lo mismo al autor: a esclarecer su puesto en el mundo, a interrogarle para fundamentar su existencia. A Kierkegaard no se le puede leer frívolamente ni para pasar el rato, y menos aún para divertirse o ver de lejos los vericuetos por los que tiene que pasar un alma para conocerse a sí misma. No, uno tiene que implicarse, y si no, más vale no meterse. Ni siquiera es lícito leerle para adquirir una cierta cultura. El mensaje de Kierkegaard es existencial y coge al emisor y al receptor. Ambos quedan atrapados en la misma red. Si no es así, Kierkegaard por su parte se siente estafado. Con sus escritos no se puede ni presumir ni divertirse ni informarse. Las palabras queman y hay que atenerse a ello.

Por eso Kierkegaard tiene ojo de perdiugero para distinguir al autor auténtico del inauténtico. A éste último le llama autor premisa; y lo denomina así porque su obra no tiene coherencia para llegar a una conclusión. La época actual es un tiempo de embrollo que multiplica las premisas pero que carece de conclusiones. Es como un individuo sobrealimentado cuyo organismo está obstruido. Sobra información por todas partes, falta en cambio dedicación y madurez para seguir en una misma línea y desechar lo que aparta de ella. Esta situación se parece mucho a la sofista, donde todo valía, donde todo eran premisas y no se sacaban conclusiones; reinaba un caos donde brillaba por su ausencia la decisión comprometida con un valor concreto. Así ocurre ahora. En unas circunstancias como éstas, un autor auténtico está condenado al fracaso porque no sigue la pauta de la mayoría. Como le ocurrió a Sócrates en su época. Esta malsana fermentación produce autores sin crédito; no se distingue al escritor concienzudo del que no lo es; basta con que sepa vender bien su producto y adulé tanto las pasiones del público como la moda que esté presente. Todos estos autores-premisa que pululan en esta época alborotada tienen en común la tendencia a querer hacer efecto, llamar la atención; quieren que sus escritos los conozca todo el mundo si es posible. Individualmente estos hombres no saben lo que quieren, pero creen que les guía el espíritu del tiempo: creen tener un punto de apoyo en la generación que viven. Es fácil reconocer al autor-premisa. Está abocado al exterior, abandona lo interior. Y la solución a los problemas la pone en una cosa: en la alarma. Que todo el mundo se entere de lo que pasa, con eso se arregla. Pero ¿se apaga un

incendio con gritos? Si todos se lanzan a la alarma, ¿quién podrá responder? Y aunque hubiera algún espíritu que respondiera, ¿es que la alarma es un bien?²⁸ El autor auténtico se mueve en el seno de una totalidad, no está estimulado por el motivo del momento cambiando de rumbo como una veleta. Él tiene una previa concepción del mundo antes de pasar a cada una de sus producciones, como el todo precede a las partes. Y esto le da identidad y le hace pisar terreno firme. En cambio el autor-premisa produce un efecto cómico porque no tiene personalidad propia, no sabe quién es, no sabe lo que dice, interpreta el papel de otros, tiene prestadas sus ideas y va y viene como lo demanda el gusto de la mayoría mediocre a la que está esclavizado. De ella vive y a ella sirve. Tal para cual. El autor auténtico sabe quién es, sabe lo que quiere, por eso choca con los deseos de la mayoría; él no está dispuesto a sacrificarse al vaivén de la multitud. Expone y da lo que existencialmente ha vivido; y esa mercancía no se vende fácilmente ni se trueca por cualquier producto. Por eso Kierkegaard sospecha de aquellos autores que, en vida, son traídos y llevados en honor de multitudes. ¿No serán meros traficantes al servicio de la estupidez de la masa? El autor auténtico sabe que el precio de su obra es el rechazo, el menosprecio, el juicio negativo de la mayoría. Ésa es la señal de su autenticidad. Tampoco está entre sus principales fines el lucro. Éste corre parejo con el deseo de fama. Todos ellos son los síntomas del autor premisa. Igual que en Grecia hubo una sofística, hoy tenemos una literatura libresca y periodística que promociona al pensador-premisa. Escribe cualquiera, sin preparación y sobre los motivos más fútiles. Y no pasa nada, todos tan contentos. Estos autores sin consistencia se imponen a esa mayoría y tienen éxito, pero en el fondo son unos ladrones que viven a costa de los hombres de su generación; son como lapas que succionan pero que no dan nada de sí mismos. Necesitan del público para poder mantenerse. En cambio el autor auténtico prescinde de la opinión de la multitud y se mantiene firme frente a ella como un edificio sólido; no necesita de ella para encontrar sentido, sino que lo saca del fondo de sí mismo.

Todo hombre, si quiere, encuentra dentro de sí mismo inteligencia suficiente, pero hay que trabajar y querer algo seriamente. Cuando no se tiene esto, más vale callar. El verdadero autor es esencialmente maestro porque lo que ha sido capaz de alumbrar en él mismo puede mostrárselo a los demás. Su obra consiste en aproximarse a ayudar a otros a acercarse a la realidad; empatiza con los intereses de sus lectores, pero al mismo tiempo se separa de ellos por la calma y la distancia que da

²⁸ *El libro sobre Adler*, XII, pp. 7 y ss.

el tener una concepción propia de la vida. El verdadero autor enmarca las cosas del momento presente en una concepción general de la vida y así éstas adquieran sentido y se orientan hacia conclusiones que es preciso poner en práctica. En cambio el autor premisa, como no tiene concepción propia del mundo, no puede alimentar a sus lectores, cambia de modelos, debilita, lo siembra todo de duda.

Si nos adentramos poco a poco en las motivaciones de Kierkegaard como escritor, éstas aparecen en una armonía que define, una vez más, su espíritu. En primer lugar, y como queda ya indicado, el motivo principal por el que Kierkegaard se dedica a la escritura es de naturaleza religiosa. Escribe porque cree entender que Dios se lo pide. Y a eso no hay resistencia que valga. Al principio se imaginó el hecho de ser escritor como una escapatoria, como una condición previa antes de terminar siendo cura de pueblo²⁹. Eso ocurre al principio con la escritura: se la ve como una buena distracción que estimula, inquieta, induce a buscar, pero que sobre todo nos devuelve una imagen de nosotros mismos después de haber plasmado en ella nuestros impulsos creativos. Pero cuando va agarrando y filtrándose en las fibras de nuestro ser, nos compromete poco a poco hasta llegar un momento en que percibimos que se vive para escribir y se escribe para vivir. Y éste es el caso de Søren. Por eso cambió radicalmente su posición inicial puesto que, escribiendo, llegó a hacerse a sí mismo y a realizar su destino religioso. Y en esta línea fue quemando etapas y adentrándose en la postura religiosa. Tuvo un primer intento de parar: fue después de escribir *La Alternativa*; es cierto que ya por entonces había escrito también algunos ensayos religiosos. Pero pensó que ese escrito estético, destinado a Regina para que la diese las claves de todo el problema entre ellos dos, había colmado sus aspiraciones. Pero no. El agujón religioso volvía otra vez a punzar y su producción iba adquiriendo una mayor densidad. Hubo otro intento de paro después del *Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»*, pero ocurrió lo mismo; tanto que, a partir de esta obra, su producción es prácticamente toda ella de índole religiosa. Esto sin contar sus discursos edificantes, que son como ungota a gota que regularmente sale de sus manos y que es un diálogo íntimo y personal con Dios. Desde luego, habiendo sido cura de pueblo o profesor de universidad no hubiera producido aquella obra ni expuesto el cristianismo, tal como hizo. Kierkegaard empieza y termina en la adoración. En medio del pueblo vive solitario guardando una interioridad religiosa que es el sentido último de su vida; esa interioridad no quiso conseguirla en un convento; eso hubiera sido algo artificial. Pero es también un genio

²⁹ *Diario*, III, 62.

lítico del cristianismo, poeta de lo religioso; así se caracteriza él mismo. Es poeta y escritor del cristianismo. Una de sus obras, *Ejercitación del cristianismo*, puede compararse a la *Pasión según San Mateo*, de J. S. Bach, o al *Mesías* de Händel. Cada una de estas obras revela a Cristo y ante ellas no hay agnosticismo que valga. Kierkegaard es un dramático como Bach y busca la belleza de la pasión de Cristo, que ha de ser la de todo cristiano. Søren sacrifica su fama y bienestar mundanos a esta tarea cristiana³⁰.

Pero Kierkegaard tiene otro segundo motivo para escribir: el existencial. Igual que Unamuno, escribe para poder seguir viviendo. Escribir era su vida. Hace poco decía Ernesto Sábato en unas declaraciones a la prensa de Madrid que un libro tiene sentido cuando su autor lo ha escrito para poder seguir viviendo. Pues eso son los libros de Kierkegaard y cada uno de ellos responde a un problema o etapa por la que está pasando: la recuperación de la memoria de su padre, Regina, el problema de la culpabilidad y la angustia, la crítica a Hegel, la naturaleza de la fe, el problema del pecado y el perdón, la crítica a la Iglesia danesa... A Søren no le interesan los problemas filosóficos o históricos vistos abstractamente, como meros filosofemas arrancados de la realidad que les dio sentido, elaborados «in genere»; no, sus estudios tocan los problemas que se desarrollan en su interior. Por eso le decepcionan ciertas lecturas y sistemas filosóficos; porque le parecen contingentes al lado de lo que él siente. Por eso se abandonaba a sus pensamientos respetando a los otros³¹. Kierkegaard es consciente de su sabiduría acerca de los secretos de la existencia y de su plenitud misteriosa. Pero sabe también el dolor que eso conlleva. Su vida fue extremadamente dura. Se salvó escribiendo. Su inmensa melancolía, sus sufrimientos interiores, su empatía, fueron el material que le llevó a ser un maestro como escritor. Y con esos mismos materiales labró su libertad. Los malos tratos con que le prodigaba la gente, en vez de paralizarle o hundirle en la esterilidad, eran un excitante para producir más y olvidar todo; nada le cogía mientras tuviera licencia de escribir. Cuando tuvo en alguna ocasión que interrumpir su escritura, por ejemplo cuando se le planteó el problema económico, entró en un conflicto terrible. La falta de medios podía hacerle estéril. Y eso no podía ser. La medicina contra la tristeza, las tormentas interiores, los malos tratos, la hostilidad del mundo, era producir, escribir. Con esto todo se hacía tolerable; de la escritura saca fuerza para encontrar un poco de calma y seguir adelante³².

³⁰ RIVERO, D. G., «Prólogo» a *Ejercitación del Cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961, pp. 18 y ss.

³¹ *Joannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, II, p. 325.

³² *Díario*, III, 129-130.

Había un tercer motivo para seguir escribiendo: el psicológico. Kierkegaard, escribiendo, penetra más en sí mismo, se conoce mejor. En la escritura se encuentra con su otro yo, dialoga con él, comenta, opina, contrasta... Todo hombre, si quiere, encuentra un espacio para entender y plantear las cosas. Es preciso un diálogo consigo mismo que es el que luego posibilita el auténtico diálogo con los otros. El hombre que no sabe comunicarse consigo mismo, no puede comunicarse con los demás. Por eso, al escribir, Søren no se aleja de sí, sino que retorna a sí mismo y con esto ayuda al lector a hacer otro tanto³³. Kierkegaard tiene necesidad de llevar un diario de su vida para ver los motivos de su obrar.

Y existe, por último, un cuarto motivo de escribir en Søren: el vital altruista. Kierkegaard se hace escritor porque cree que así aclara los males de sus lectores. Tiene una tremenda experiencia de lo que es aclararse a sí mismo y como buen samaritano quiere ayudar a otros a curarse. Con ese fin utiliza su potente inteligencia. Menudo, canijo, débil, privado de condiciones físicas para valer como un hombre entero al lado de otros, melancólico, de alma enferma, profundamente probado, fue en cambio gratificado con un don único: una inteligencia eminentemente, a fin de no estar completamente desarmado³⁴. Impotente y débil en lo físico, puso su inteligencia al servicio de la verdad religiosa para abrir a otros el camino de lo que el hombre ha de pasar en orden a su transformación para lo eterno. Ayudó a quien buscaba, a quien se comprometía, al que luchaba por la verdad. Se enfrentó a los acomodados, a los fariseos, a los que presumían de estar instalados, por oficio, en la verdad cristiana.

¿Cuál es el método habitual que usa Søren en la escritura? Los pseudónimos y la comunicación indirecta. Ya he dicho por qué. Era preciso que el lobo se vistiera de piel de oveja. Kierkegaard tenía que meterse en el mundo, vivir su problemática, conocerla bien y, desde ahí, inyectar su vacuna liberadora. La mayoría de sus obras están escritas bajo pseudónimos. Sabía muy bien que si hubiera planteado abiertamente los problemas religiosos, que eran para él los fundamentales, hubiera sido rechazado de plano. Bastante experiencia tenía ya con la acogida a sus discursos edificantes. Por eso se metió en medio del mundo, se disfrazó con sus intereses y luego hizo la denuncia. Ahí es donde vino la resistencia. Este tema ha dado lugar a muchos malentendidos y no pocas interpretaciones encontradas. El arco de esas diversas posturas va de un extremo a otro. Uno es Albert Camus, que cree que Kier-

³³ RIVERO, D. G., «Prólogo» a *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 29.

³⁴ *Diario*, V, 110.

gaard se identifica plenamente con sus pseudónimos y que todo lo que sale de éstos hay que referirlo inmediatamente a Søren. En el otro extremo está M. Holmes Hartshorne³⁵, que cree que no debe atribuirselo nada de lo que afirman esos pseudónimos. ¿Dónde está la verdad? ¿En el justo medio? Teniendo una visión de conjunto de la obra de Kierkegaard, está claro que no puede haber una identificación completa. Él se cansa de decir y repetir que los pseudónimos son personajes imaginarios y que son los verdaderos autores de sus obras correspondientes; él sólo es responsable desde el punto de vista jurídico y editorial. La imaginación creadora de Søren daba lugar a estos tipos ideales con vida propia. No son una mera máscara bajo la que él se oculta, sino personajes que encarnan los diversos tipos humanos que viven esclavizados a lo sensual, a lo inmediato, a lo inmanente. Kierkegaard personifica los males de su tiempo en paradigmas vivos.

¿Pero, de dónde salen de verdad esos tipos? ¿No reflejan de alguna manera la psicología de Kierkegaard? Eso es lo que dice Camus, quien se toma al pie de la letra los pseudónimos y se rasga las vestiduras ante obras o ensayos como *El diario de un seductor*. ¿Cómo pueden salir semejantes aberraciones de un hombre normal? ¿De dónde emergen los sentimientos perversos de ese seductor y de tantos otros? Camus dice sentir vergüenza ante tanta minuciosa descripción de maldades. Ése es Kierkegaard, dice él, no andemos con rodeos. Quien ha imaginado tanto es que él es así. ¿Qué decir a esto? Yo no estoy en modo alguno de acuerdo. Las palabras del propio Kierkegaard lo desmienten. Los escritos pseudónimos no reflejan ni mucho menos la autobiografía de Søren como pretende Camus. Es cierto que hacia los veintitantos años Kierkegaard llevó una vida parecida a la del esteta de la primera parte de *La Alternativa*, al Don Juan, descrito en uno y otro ensayo de esa obra. Pero de ahí a hacer una autobiografía de esas obras estéticas va un abismo. Kierkegaard juega limpio. Y como ya he dicho, confesó en la sinceridad de un adolescente aquella temporada ciertamente corta en que vivió como el hijo pródigo. Pero antes de todo eso él ya había tomado su alternativa religiosa. Escribe obras estéticas bajo pseudónimos, pero el fuego que los alimenta es religioso. Los primeros ensayos fueron religiosos. Y ciertamente, estos escritos son los mejores. Ésta es mi opinión. También la de Jaspers³⁶ y la de D. Rivero³⁷; en contra está la de L.

³⁵ HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard, the godly deceiver*, University Press, Columbia, 1990 (traducción española: *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra, 1992).

³⁶ JASPER, K., «Kierkegaard», «Kierkegaard. En el centenario de su muerte (1955)» y «Kierkegaard hoy (1964)». *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972.

³⁷ RIVERO, D. G., «Prólogo» a *Los lirios y las aves del cielo*, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 20.

Chestov³⁴, para quien los discursos edificantes «no son más que un himno desatinado, delirante y frenético en alabanza de los horrores y sufrimientos». Parece mentira esta salida de tono de Chestov, que por otra parte interpreta tan bien el sentido del pecado y del mal en Kierkegaard. Pero a lo que íbamos: las obras religiosas son el espejo del alma de Søren, y ahí es, por recomendación suya, donde debemos mirar si queremos saber quién es él. Y desde luego ahí no aparece ni en sombras el más mínimo rasgo que tienen los personajes seductores de las obras estéticas o pseudónimas. Con este mismo criterio resulta también sorprendente el enfoque de Adorno³⁵. Una de las tesis principales de su libro sobre Kierkegaard es que las obras estéticas son el vehículo de una visión completa de nuestro filósofo. Esto es ser más kierkegaardiano que Kierkegaard. La obra entera desmiente este criterio, con el que, naturalmente, no estoy de acuerdo.

No obstante, acercándose un poco a Camus y distanciándose de Holmes hay que decir que esos personajes salen de la imaginación de Søren y aunque sean tipos independientes, al menos dan la pista de con quién y qué clase de problemas se tuvo él que enfrentar. De alguna manera circunscriben el ámbito de sus luchas, de sus derrotas y de sus victorias. Por eso creo que, sin identificarse con ellos, pueden dar la pauta de lo que Søren pensaba y sufría. No hay que alejarlos tanto como hace Holmes.

Otro modo de enfocar los pseudónimos por parte de Kierkegaard es plasmarlos como las diversas etapas existenciales en las que viven los hombres. Unos nacen y viven toda su vida en una de ellas. Otros saltan de una a otra espoleados por el dolor o la llamada divina. Es un arco de posibilidades que Kierkegaard muestra al lector para que se identifique, entre en crisis y obre libérrimamente en consecuencia. Son las diversas etapas con respecto al acercamiento hacia la verdad cristiana: la estética o inmanente, lo más alejada de la existencia cristiana; en ella el hombre vive a ras de tierra, aprovechando el momento presente, el placer, la diversión; va de una situación a otra como la abeja de flor en flor; no madura, se queda existencialmente flotando. La segunda es la esfera ética; aquí la existencia arraiga en el compromiso existencial frente a la intermitencia y devaneo típicos de la etapa anterior. En esta etapa hay ya un pie firme desde el que se moldea una existencia costosa y, por eso mismo, válida. La tercera es la etapa religiosa, donde la existencia se fundamenta en la trascendencia, en Dios; esta esfera es más plenifican-

³⁴ CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, op. cit.

³⁵ ADORNO, Th. W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen - mit zwei Beilagen*. Ed. Suhrkamp, 1966 (edición española: *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila editores, 1969).

te porque el quicio existencial se descentra del yo humano para incardinarse en la persona divina. Dentro de esta etapa puede haber otro paso adelante que es la existencia cristiana; ésta es fundamentalmente paradoja, muerte de lo inmediato, del mundo, de los valores inmanentes, incluso éticos. En ella, Dios puede pedir enfrentarse incluso a la ley moral, como es el caso de Abraham, para hacer ver que Él es el fundamento último a cuya afirmación ha de sacrificarse todo, si Él lo pide.

Desde otro punto de vista pueden verse estos estadios como movimientos que van de lo estético, pasando por lo especulativo, hasta llegar al cristianismo. En este sentido los pseudónimos, con las etapas que significan, son una brecha en la síntesis hegeliana, donde todo se armoniza en aras de una totalidad. En Kierkegaard, no. La ética exige la renuncia a la sensibilidad estética, y la religiosa, especialmente la cristiana, puede exigir el sacrificio incluso de la ética.

Toda la obra estética de Kierkegaard puede entenderse como un ensayo de reflexión y comunicación indirecta que prepara la comunicación directa que es la religiosa. La reflexión cristiana en Søren ha sido primero de reflexión indirecta y luego directa, o sea, de lo estético a lo religioso. Las obras pseudónimas son mayéuticas; esta comunicación indirecta que tanto le gustaba a Kierkegaard tiene mucho de socrático. A los no iniciados hay que hablarles con metáforas, ejemplos, paráboles, pseudónimos. También lo hizo así Jesús. Es un modo de atraer a la verdad a aquellos que no están iniciados en ella. Pero tanto, Sócrates como Jesús, a sus íntimos, a sus iniciados, les hablaban directamente de su vida y de la verdad misma. Eso mismo hace Kierkegaard: para la mayoría reflexiva están las obras estéticas; para su lector, para el que busca, para el que intenta ser cristiano, están sus discursos edificantes o cristianos; con las obras pseudónimas convence a la «multitud»; con las religiosas, al «individuo».

CAPÍTULO X

REFLEXIÓN FINAL (Y II): KIERKEGAARD COMO CREYENTE, HOMBRE DE SU TIEMPO Y FILÓSOFO

1. Kierkegaard, el creyente

Sören Kierkegaard fue una llama de amor viva a Jesucristo. Comparto plenamente este juicio con D. G. Rivero¹. Vivió con Él y para Él, pero no en un solipsismo cerrado y egoísta, sino como una antorcha cuya luz intenta alumbrar a otros. No en balde se comparó con aquellos primeros cristianos que fueron rociados de pez y luego prendidos con fuego para convertirse en luminarias vivas de aquella sociedad pagana de Roma. Su pensamiento y su vida fueron un lento consumirse en una asombrosa mezcla de sufrimiento y amor. Resulta claro, para una mirada imparcial que, bajo su sabiduría filosófica y literaria, late su madurez de creyente. Su pasión por excelencia es la de lo religioso en medio de un mundo tibio e indiferente en lo que a Dios respecta. Resulta sorprendente ver a este hombre desgarrado por su pasión de absoluto, dando vueltas continuamente a su relación con Dios, refiriéndole todo, dialogando con Él, sintiendo pavor ante su santidad, amor ante su dulzura, confianza ante su paternidad. Veía la mano divina en los pequeños detalles y en los grandes, en la salud y en la enfermedad, en el dolor y en el gozo, en el vacío y en la plenitud, y se dirigía a Él con la confianza de un niño a su padre. Ése fue su punto de Arquímedes: referir todo a Dios y dialogar continuamente con Él. El contraste que ofrece esta vida que anda al filo del abismo con la indiferencia de los que le rodean, incluidos creyentes, pastores y obispos, resulta estremecedor. Por eso nadie le entendió y su vida fue ir penetrando en una progresiva soledad. Y aunque tuvo que haberse muy de vez en cuando con problemas económicos, filosóficos, sociales y políticos, el núcleo de su pasión fue siempre el religioso. Desde ahí enfocó y tomó postura res-

¹ RIVERO, D. G., «Prólogo» a la traducción de *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961, p. 11.

pecto a las demás cosas. Ya se lo dijo bien claro al rey Christian VIII, que cualquier ayuda y reflexión que hiciera sobre Dinamarca, su monarquía y su destino, sería siempre la de un hombre particular que ha hecho una opción fundamental: servir al Señor Absoluto y, sólo mediante eso, servir a la sociedad de su tiempo. En ese sentido, Søren ha sido siempre religioso y nunca ha cambiado. Ha podido en un momento determinado entretenerte en problemas humanos como hace en los escritos estéticos: problemas de familia, de profesión, de trabajo, de cultura, de afectividad..., pero siempre vuelve al punto focal desde el que todo adquiere unidad: la fe. Siempre ha sido un hombre religioso².

En muchos pasajes, para dar idea de lo que esto significa, Søren echa mano de la comparación con un enamorado. Un creyente verdadero vive su fe como un amante vive su amor. Ambos procesos son similares porque en ellos se ve cogido el hombre entero y no hay cosa que haga o piense que no haga referencia a ello; si no, no es verdadero amor. Éste impregna el alma entera; vive desde y para ese amor. Pues lo mismo el creyente. Sin embargo, Kierkegaard pone reparos a esos hombres que han plasmado la relación con Dios como un amor de enamorados: los místicos. El creyente se parece al enamorado por esa fiebre que no le suelta y que le hace vivir en una tensión embriagadora; pero no porque se identifique con la persona amada como hacen los místicos. Kierkegaard critica a éstos porque quieren acercarse tanto a Dios que intentan de algún modo identificarse con Él, participar directamente de su vida y de su halo creador. Nada más lejos de la realidad que eso. Søren sintió como nadie la lejanía que impone la santidad de Dios y se dirigió a Él con temor y temblor; es Dios quien se acerca al hombre y le invita a su confianza; pero éste ha de tener bien claros sus límites y no debe osar traspasarlos. A Kierkegaard le hace temblar esa excesiva familiaridad de los místicos con Dios. Al contrario, él resalta la pecaminosidad del hombre frente a la santidad divina. En este punto creo que llega a ser obsesivo y reincidente. Me parece que está tocado por la visión luterana que hace del hombre un ser esencialmente pervertido que no puede salir de su innata maldad si Dios, desde fuera y *ex profeso*, no le saca de ese estado.

Hay dos cosas aparentemente contrarias pero que Søren logra unir en su relación con Dios. Por una parte, se ve pecador ante Él, percibe la exigencia divina. Por otra, se deja llevar de la indulgencia que Dios procura y se siente como un niño lleno de confianza con su padre. Este segundo aspecto lo desarrolla de modo magistral en los discursos edificantes, especialmente en «Los lirios del campo y las aves del cielo».

² BRUN, J., «Introduction», III, p. XVII.

El lirio y el pájaro son sus maestros. Y lo son por su sencillez y dulzura, porque no se sienten obligados a nada; en una palabra, son los modelos de la confianza en Dios. Y ambos aspectos son difíciles de conjuntar. Pero en Kierkegaard, la prioridad la toma el segundo, es decir; predomina la indulgencia y el perdón sobre la exigencia. «Prefiero misericordia y no justicia». Dios puede exigir al hombre, apremiarle, taladrarle con su rostro severo. Pero su última mirada es de indulgencia, de misericordia. Eso sí, Søren sabe muy bien que la sociedad que le toca vivir se ha olvidado del temor de Dios, ha dulcificado las costumbres, no hace hincapié en el deber, sino en la suavidad. Y esto porque los hombres de hoy no gustan del rigor, ya que son soberbios, mimados, cobardes. En consecuencia, la voz de Kierkegaard es un aldabonazo para tomar en serio la exigencia y el rigor de la ley de Dios; pero tiene muy claro que lo último que hay en la mirada de Dios al hombre es indulgencia. En ese sentido, por experiencia y formación, parte de la fe luterana, pero la supera con creces. Ésta tenía un concepto pesimista del hombre: del cuerpo, de la sensibilidad, de lo mundano; incidía en exceso sobre la conciencia de pecado y el sentimiento de culpa, sobre la idea de una caída radical que había dañado irremisiblemente a la naturaleza humana. Pero Søren, en último término, abandona esa realidad sombría y hace brillar sobre ella la misericordia divina. Y lo que en Lutero era angustia y horror de condenación que tendía a apartar al hombre de Dios, en Kierkegaard se convierte en una melancolía que más bien le sirve de vehículo para llegar a Él.

Según Kierkegaard, la creencia se realiza en la interioridad. El hombre religioso no se distingue de los demás prácticamente en nada; es más, si se distinguiera, se diluiría su religiosidad. En este caso están los monjes y aquellos que, en general, exteriorizan su vida religiosa. En la medida que un sentimiento religioso se manifiesta, en esa misma medida se diluye. Eso quiere decir que no se entere tu mano derecha de lo que hace tu izquierda. La verdadera religiosidad es interior y, cuanto más profunda, más invisible es al exterior. Valga un ejemplo. Supongamos que un hombre adulto está jugando con un grupo de niños. Se mete a fondo en el juego y hace las mismas cosas que los chicos. Se divierte como un niño, pero no lo es. La intencionalidad de sus actos es completamente distinta de la de los rapaces. De igual manera un hombre religioso: está mezclado en los asuntos del mundo como los demás hombres; va y viene, se preocupa y se da prisa, produce y resuelve asuntos. Pero sus acciones, aun las más inocuas, están siempre referidas a un fin absoluto. Y aunque no se vea, las da una dimensión totalmente diferente a las del resto. Ésa es una tarea existencial; referir en último término a Dios todas las cosas es algo que no se hace de una vez por todas, sino paulatinamente. Es trabajar y afanarse con todo el alma, pero dejar en ésta un espacio donde no lleguen esas preocupaciones; ese

espacio es un lugar ocupado sólo por la presencia de lo divino. De ahí nace una cierta indiferencia hacia lo temporal, una actitud despreocupada que lleva a ser libre en medio del alboroto diario. No es que a este hombre no le afecten las cosas; le afectan como al que más. No es que no quiera comprometerse; se compromete a fondo. Es sencillamente que hay en él una parte recóndita que no se mezcla en la lucha; es la presencia de lo divino en el ser temporal. Por ella el hombre se inserta en lo eterno y se atiene a ello. Lo temporal se esfuma sin esta semilla imperecedera. Dicho de otra manera, el creyente se afana y lucha, pero hace de su preocupación y trabajo un motivo de adoración. En esta tarea, el creyente se aleja del resto de los hombres y puede tener el peligro de aislarlo. Kierkegaard entiende que ser creyente es estar ante Dios como si los demás no existieran: «La primera condición para hacerse cristiano es interiorizarse; y el que se interioriza nada tiene que hacer en absoluto con otro hombre». Este texto es del joven Kierkegaard, que, por oposición a Hegel, está exagerando la responsabilidad personal del creyente. Olvida en exceso la permeabilidad y comunicabilidad de la fe mediante el ejemplo y el testimonio de unos hombres respecto a otros. Kierkegaard acentúa lo cristianamente decisivo como aquello que nos afecta a cada uno de nosotros con infinita interiorización. Reclama para cada creyente un mundo interno, con plena autonomía, sin esencial relación a otros, en contraste con Hegel. El hombre interiorizado comprende la tarea que le ha sido asignada a él y no puede ni debe juzgar la asignada a los demás. Cada uno es único ante Dios, y su camino, insustituible.

Pero la interiorización de la fe lleva consigo la prueba del dolor. El verdadero creyente vive necesariamente una dialéctica de interioridad que le conduce al sufrimiento. El hombre inmediato, el estético, cree que la desdicha es un agente externo, accidental, con el que no cuenta, porque cifra su vida en la dicha. Cuando le viene la desgracia, no la entiende, se desespera: la ve como algo extraño. En cambio el hombre religioso sabe que el dolor es algo interno y lo acepta como un medio de transformación de sí mismo, como el camino de esa dialéctica de interioridad que le induce a la renuncia de los fines finitos. Por la acción exterior podemos hacer muchas cosas, hasta transformar el mundo. Pero esa acción no vale para transformarnos a nosotros mismos. Para esto sólo vale la acción interior que es el sufrimiento. Incluso cuando un hombre religioso percibe que el sufrimiento le viene de fuera: del mundo, de los hombres, de las cosas..., está cerca de lo estético; no, el sufrimiento viene y se da en la interioridad.

Parece claro que Kierkegaard ha identificado en exceso la vivencia de la fe y el sufrimiento; como si ambas tuvieran que ir forzosamente unidas. En esto creo que le determinaron tanto su educación familiar

como el ambiente. En cuanto al primero, Søren fue educado con severidad en el cristianismo y tuvo obsesivamente clavada la imagen del crucificado. Éste tomó sobre él una enorme influencia; quería parecerse a Él lo más posible y vivió en familiaridad con esta idea. Entendió que Cristo crucificado era una persona viva que se dirigía hacia él y de esto no habló con nadie. Su silencio iba acorde con su capacidad de obrar. Para él, estar resuelto era guardar silencio; por eso vivió siempre en la intimidad y diálogo con el Crucificado³. Éste le fascinó toda su vida.

Con este criterio juzga a la cristiandad que le toca vivir como una sociedad inmersa en una cultura permisiva, por lo que el verdadero cristiano tiene que dar testimonio precisamente en contra. Añora los tiempos de persecución como los más auténticos del cristianismo. Por eso dice a este respecto: «Si yo hubiera vivido en tiempos más rigurosos en los que se identificase ser cristiano con sufrir, hubiera podido plantearme si habría algo de tortura voluntaria en mi religiosidad; pero tal y como vive y se entiende hoy la cristiandad, no»⁴. He aquí un interrogante que al lector de Kierkegaard le asalta constantemente: ¿No hay una inclinación innata en él a exaltar el sufrimiento? ¿Como si éste tuviese valor en sí mismo? ¿Hay un cierto regodeo masoquista en ello? ¿Vio en la fe cristiana una única salida a su complejión psíquica? De hecho él creyó que la consideración más correcta de su existencia era la de verla bajo el prisma del sufrimiento: «Yo me comprendo completamente a mí mismo como destinado a ser víctima para la verdad»⁵. Pero, como se ve, el propio Søren sospecha si puede haber en todo esto algo de tortura voluntaria por su parte. Buscando sentido a tanto sufrimiento, acude a la Providencia y ésta le sugiere que precisamente por el dolor es por lo que va a salir de la mediocridad de la mayoría y va a ser llamado a una misión importante.

Søren fluctúa al querer dar sentido a su sufrimiento. Por una parte lo ve como un don del que le han venido bienes abundantes; por otra, como una pesada carga casi superior a sus fuerzas. Es decir, unas veces sentía que la Providencia le había dado infinitamente más de lo que hubiera podido soñar; otras, que había sido demasiado dura con él; esto último lo sentía en momentos de abatimiento. Pero de su sufrimiento no podía hablar con nadie. Sólo Dios era su refugio. Por eso se abandonaba por completo a Él. Ante la gente tenía que poner cara de circunstancias, ser como todos; pero ante Dios era otro diferente. En la

³ *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, VXL, 111-113.

⁴ *Diario*, II, 360-361.

⁵ *Diario*, II, 123.

medida que iba progresando en su vida religiosa, iba haciéndose diferente a los demás. Søren está convencido de que cuanta más intimidad se tiene con Dios, más solo se está. Si un hombre no tiene relación esencial con Dios, de manera asidua, permanente, cotidiana, se deja guiar por la razón y gana adeptos. Pero cuanto más se relaciona con Dios y más sincero es, menos gente le sigue. Y esto es así por la exigencia misma que ese tipo de vida plantea. Quien tiene siempre delante el poder de Dios y su Providencia, no puede presumir de nada y no gana adeptos para su causa⁶. Pero esto no quiere decir que Søren fuese un insolidario que viviese en su castillo a solas con Dios. No se encerró en sí mismo porque amaba encendidamente a Cristo, a la Iglesia y a los hombres. Estos amores y su secreto con Dios eran la fuerza de su irrupción en el mundo y el alma de su crítica.

Una de las convicciones más profundas de Kierkegaard es que, para llegar a Dios, hay que negar el mundo. Creo que aquí rompe ese equilibrio que hay que guardar entre los dogmas cristianos de la creación y la redención. Por el primero hay que admitir que la realidad es buena, que el mundo es bello, que salió bien de las manos divinas. Por el segundo hay que aceptar que ese mundo bueno adolece de fallos radicales, que ha habido en él un trastorno inexplicable, que sólo la nueva intervención divina de la Encarnación y la Redención le pueden rescatar. Si se acentúa lo primero, se está cerca de afirmar que todo es bueno y no hay nada que mejorar, que el hombre se vale por sí mismo y no necesita de nadie, que Dios es inútil y que el mal es algo superficial que el hombre eliminará con su técnica y esfuerzo. Si se acentúa lo segundo, se llegará a una visión tenebrosa y pesimista de la realidad: el mundo se ha desquiciado; el hombre se ha perdido, su naturaleza se ha corrompido de tal manera que no puede remontar el abismo de su caída; la vida es un castigo, la existencia está inexorablemente marcada por la culpa; la única salida es la ayuda exterior divina y la negación de las realidades naturales. En la historia y hermenéutica del cristianismo ha habido momentos en que se ha ido acentuando uno u otro aspecto; pero la integridad del mensaje cristiano exige la afirmación de ambos casos: ni el mundo es tan bueno como parece a unos ni es tan perverso como creen otros. Próximo a esta última postura está Kierkegaard, siguiendo bastante de cerca a Lutero y, en parte, a San Agustín. Pero insistir demasiado en ella sería negar el valor de la creación, negar que el ser es bueno, que la realidad supera al vacío, a la nada, al pecado. Esto en Kierkegaard se manifiesta sobre todo en la repulsa de todo ese abanico de impulsos, instintos, pasiones y sensibilidades que configuran al

⁶ La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa, XIV, 370.

hombre de carne y hueso. Me llamó poderosamente la atención en este sentido un texto de su *Diario*⁷ en el que afirma que la idea cristiana es conducir el erotismo a la indiferencia. Y pone el ejemplo de los Hermanos de la Vida Común. Esta comunidad evangélica utilizaba el sorteo para enfriar los instintos. Resulta que entre ellos, cuando alguno quería contraer matrimonio, se echaba a suertes a ver con qué mujer le tocaba. Kierkegaard está de acuerdo en que desde el punto de vista erótico no puede imaginarse tratamiento más cruel y escandaloso, ni mejor calculado para anonadar el arrebato de los sentidos. Sin embargo, piensa que de alguna manera los Hermanos de la Vida en Común han dado en el blanco del cristianismo: neutralizar la pasión y hacer del matrimonio un deber. No importa con qué mujer, el deber es casarse. Es evidente la herencia kantiana y luterana de Kierkegaard en este punto. Pero llevada demasiado lejos; tanto que sensibilidad y moralidad aparecen aquí en contradicción. Esta misma incompatibilidad es llevada por Søren a la dualidad mundo-cristianismo. Y también refleja su propio drama, la espina en la carne que le hace vivir como inconciliables su sensibilidad y su compromiso cristiano.

Cuando Kierkegaard habla de su propio martirio interno no hace falta mucho ingenio para averiguar que su sufrimiento anda por estos parajes. Si se le hubiese sacado la espina clavada en su carne, hubiera podido gozar de la vida. Pero esa espina continuó clavada y su tarea fue morir al mundo. No llegó a gozar verdaderamente de la vida y creyó con toda sinceridad que ésta fue una determinación de la voluntad divina sobre él. Vio con claridad que si hubiese sido un atleta, un hombre normal, se hubiera deslizado de tal manera por ese camino que se habría perdido. Con lo cual hace ver que era un hombre pasional y fogoso. Dios le puso la espina para salvarlo. Hay dos clases de hombres que se entregan de lleno al absoluto: los libertinos y los místicos. Los primeros se dan al placer de manera completa, sin medias tintas. Los segundos renuncian a todo por amor a Dios. Søren tenía vocación para ambas cosas y vio la espina clavada en su carne como una ayuda divina para emprender el segundo camino. Eso sí, no queriendo ser un místico de corte clásico, sino un hombre profundamente religioso que vive y recibe todo de Dios pero que conoce y acepta la infinita distancia que le separa de Él.

Kierkegaard vio que pudo haber despilfarrado su vida poco a poco en placeres... y arrepentirse toda la eternidad. Al principio no podía ni comprenderlo ni aceptarlo; le era necesaria una coacción como cuando se pone un aparato ortopédico a una pierna rota. Esa pierna rota es su

⁷ *Diario*, III, 100-103.

sensualidad. Y el aparato ortopédico, la espina en la carne. Esta dualidad fue la tragedia de su vida. No pudo conciliar sensibilidad y religiosidad y optó por la segunda al no haber un puente de unión con la primera. La pedagogía divina consistió para él en que lo que al principio se le presentaba como una obligación, un deber, una renuncia, pasó luego a ser algo libremente aceptado. Ya no pedía ser liberado del yugo, sino llevarlo con alegría. Solamente una cuestión: ¿Este singular drama personal, lo vivió Kierkegaard como algo específico suyo o lo extendió inconscientemente a todos aquellos que abrazan la fe? ¿Proyectó su propia lucha en todos los creyentes? ¿Hizo que su experiencia fuese un modelo paradigmático? Kierkegaard es honesto: no quiere para otros lo que sufre para sí. Pero se le hace imposible comprender cómo un creyente normal y equilibrado puede unir en su vida la sensibilidad natural y la opción religiosa que él no logró compaginar.

2. Kierkegaard, hombre de su tiempo

Este hombre solitario y en lucha consigo mismo tiene que abrirse y buscar su lugar en el mundo. Un hombre religioso que tiende a ver el mundo y la sociedad como enemigos de Dios, ¿cómo se situará ante ellos? Pues aunque parezca contradictorio, Kierkegaard afirma que está contento con los tiempos que le han tocado vivir. Se siente satisfecho de haber nacido en un siglo especulativo y teocéntrico como lo es el siglo xix⁸. Ciertamente ésa fue una época de hombres grandes y descubrimientos incomparables. Pero ninguno de esos honorables espíritus pudo sentirse tan contento como ese humorista privado que vivió en el silencio. Hubo diversas maneras de situarse ante el cuadro de su tiempo. Unos empujaron esa época del crecimiento y ebullición con nuevos descubrimientos en historia y ciencias matemáticas; así ocurrió con el historicismo y positivismo. Otros dieron un vuelco a la visión del hombre y de la sociedad descubriendo las leyes de su evolución y haciéndolo autónomos en su inmanencia; eso fue lo que hicieron el evolucionismo y el marxismo. Otros, a su vez, intentaron unir lo divino y lo humano en una unidad grandiosa donde el hombre, como colectividad, parecía tener el sentido de la realidad; así lo vieron el romanticismo y el idealismo. Sin embargo, en medio de este marco grandioso hubo alguien que vio su puesto en el silencio de su casa, sin mezclarse con la multitud y haciéndose escritor por obediencia a una inspiración que fue presentándose poco a poco según iban afectándole los aconteci-

* Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», XI, p. 294.

mientos. No se planteó ninguna reforma que pudiera llevarle a conmociones sociales, a movimientos políticos y, de ese modo, a acaudillar con fama y poder a las multitudes. No. Él vio su puesto de otra manera. Utilizando una metáfora, podría ser como un tipo curioso que va dando un paseo por la ciudad y se encuentra de repente con un incendio, entonces no le queda más remedio que echar mano de la bomba de extinción y aplicarse a fondo. Ésa es la imagen de Sören ante su época. Es un apagafuegos, un hombre lúcido que denuncia los males de la sociedad de su tiempo.

Esta postura un tanto distante no es fruto de una actitud orgullosa, sino de la convicción de que ésa es la forma de poder ayudar a su época. Al menos a la suya propia. Sören no llevó una vida como cualquier hombre de su tiempo; no se casó, no tomó oficio alguno, no tuvo un rol social concreto. Pero eso no se lo tomó como una perfección. Muchas veces estuvo tentado de seguir una vida normal y tomar una profesión, sobre todo cuando le apuraban los problemas económicos y dudaba —como cualquier ser humano— si el camino que había emprendido era o no el verdadero. Además tenía mucha facilidad para entenderse con la gente y estaba habituado a tener lazos de amistad, camaradería, simpatía. Sus contemporáneos no podían imaginarse lo duro que era para Sören llevar este tipo de vida tan anormal. Le juzgaban mal, creían que lo hacía por orgullo o despecho hacia la gente. Pero él sabía muy bien por qué llevaba esa vida y no se engañaba. No quería hacer mérito de lo que no era. Tenía que llevar una vida así porque no era un hombre como los demás; porque era un melancólico que rayaba en la locura. Todo eso sabía ocultarlo y así aparecerá como un tipo independiente, pero sus circunstancias le hacían inepto para un servicio en el que él no decidía todo por sí mismo⁹. Se aceptaba como era. Pero recibió una orden por la que debía aprovechar todo eso y servir a los demás.

Resulta evidente la semejanza de esta postura con la de Sócrates. Ambos son obedientes a un «daimon» divino que se les manifiesta a su manera. Sirven a su pueblo, pero no bajo la propia inspiración, sino bajo la inspiración de un hábito que los transciende. Ambos están en el mundo, pero sin ser de él. Lo cual no quiere decir que no estén comprometidos. Lo están de tal manera que entregan su vida por sus conciudadanos, uno lo hace de manera cruenta y otro incruenta. Se distancian de la sociedad de su tiempo, pero no para no «contaminarse» sino para mejor percibir sus males y denunciarlos. Y ésa es la peculiar aportación a su época. Como su mensaje es una carga en profundidad,

⁹ *Diario*, III, 218.

son astutos y deciden disfrazarse. Sócrates lo hace de ignorante y de sofista, tal como lo exigen la moda y las circunstancias de su tiempo. Y Søren lo hace de poeta y seductor, que es también lo que cunde en su época. En el siglo xix, el cristianismo está mortecino. Ha sido suplantado por las grandes cosmovisiones que pretendieron dar una visión tan completa como inmanente de la realidad. Ahí están el hegelianismo, positivismo, socialismo, marxismo, naturalismo, historicismo, vitalismo. Para Søren el cristianismo ha perdido garra existencial y se ha convertido en una forma cultural pobre y decadente. Le falta la sabia que le da sentido. Quizá el ejemplo más vivo de una época como ésta alejada del cristianismo sea Goethe. Los poetas y filósofos de este siglo le miran con entusiasmo. Pero Kierkegaard se presenta como el paradigma opuesto al de Goethe. La visión del mundo que éste representa rebosa luz y equilibrio; es indudable la carga apolínea de su pensamiento, que exalta la vida natural, el placer, la sensualidad, el amor sensible, dentro de los cánones de la inmanencia y la mesura. Nada en exceso. Todo con medida. Dominio reflexivo sobre las cosas. Lejos cualquier tentación de trascendencia o compromiso. Personajes como Fausto o Don Juan personifican esta actitud estética de la vida que se contenta con agotar las experiencias intermitentes del momento sin proyección fuera de sí mismos.

Ante este cuadro, Søren crea tipos seductores a la altura de aquéllos; son el cebo para que los hombres de su tiempo piquen. Pero ese anzuelo tiene una carga religiosa. El cristianismo había desaparecido. Y para recobrarlo hacía falta un poeta que se partiera el corazón. Y ese poeta fue Søren. De ahí sus obras estéticas.

Pero tanto Sócrates como Kierkegaard resultan malpagados por la sociedad de su tiempo. He aquí la ley: aquel que no quiere obrar por engaño, siguiendo la corriente, será infaliblemente aplastado, sacrificado. Ni uno ni otro se dedicaron precisamente a adular a las masas, sino que fueron agujones intolerables. Eso sí, como todos los grandes hombres serían exaltados, después de morir, por las generaciones posteriores; pero si en éstas hay alguien también que no quiera obrar por engaño, le pasará lo mismo. Así la generación contemporánea no se da cuenta, no realiza la contemporaneidad. Aquellos que matan o aplastan a un hombre honesto, no saben lo que hacen; y los de la generación siguiente que lo idolatran sólo tienen con él una relación distante de imaginación. ¿No hay algo para despertar a los contemporáneos? Sí, y esto vale cuando se intenta. Fue lo que hizo Søren. Empleó sus mejores años trabajando sin engaño; vivió retirado y escondido y comenzó a mostrar a sus contemporáneos su camino recorrido; les mostró cómo son las cosas para aquel que sirve a la verdad. Manifestó una honestidad humana al servicio de la verdad. Y los hombres que han obrado así, han sido

sacrificados¹⁰. Pero en Sören hubo más. Fue honesto sin querer aparentarlo. No quiso desvelar a la gente el sentido de su misión. Disimulaba llevando una vida pobre, vulgar y corriente. También Sócrates tomó el aspecto de ignorante. Sören no aspiraba a la gloria humana aunque ésta viniese mediante la crítica. Por eso su tormento fue verse ridiculizado y tomado a broma. Eso es mucho peor que recibir afrentas o insultos. Pero, según él, ¿cómo un hombre puede dar ejemplo de honestidad y veracidad si lo hace en medio de campañas de publicidad aunque sean en contra suya? ¿No es eso apetecer la gloria de alguna manera? Era preciso sacrificar incluso eso. Por ello, Sören disimula, viste pobemente, habla con la gente que no tiene importancia..., y de esa manera su mensaje es más veraz. Tal era la forma de combatir el mal del momento. Ése fue su pensamiento y a él dedicó tiempo, fuerzas, dinero, todo. Hizo lo posible para que saltara en pedazos el engaño y llevó una vida sencilla, deambulando por las calles, conocido por todos, hasta ser caricaturizado. Sören buscó apoyo en este sentido en su modelo Sócrates, pero creyó que lo que éste practicó, estuvo infinitamente por encima de lo que él hizo. Cuando Kierkegaard se fija en los hombres gloriosos, modélicos, se atreve a opinar diciendo: si no llegaron a realizar tanto como merecieron fue porque no se preocuparon de ser aplastados, sacrificados, y así los impostores se apoderaron de ellos después de su muerte, mientras que la multitud no fue alertada. En una palabra, Kierkegaard busca ser aplastado como si no hubiera hecho nada, ésa era una forma de reforzar su testimonio.

Los contemporáneos de Sören ignoraban cuánto sufría y le exigía la Providencia. Si lo supieran, les conmovería tanto que la simpatía humana ensayaría arrancarle a esa Providencia; pero eso hubiera sido un error. «Porque tengo —dice— la firme confianza, joh mi Dios!, que es por amor por lo que Tú lo haces. Yo sé que, en tu amor, Tú sufres conmigo más que yo, joh infinito amor!, porque no puedes por esto cambiar tu naturaleza»¹¹. Sus conciudadanos estaban a mil leguas para comprender esto. Pero Sören sabe que todo está dispuesto por la Providencia. Se compara a aquellos que eran arrojados al toro de bronce de Phalaris, cuyos gritos terribles, mezclados entre sí, sonaban como una música. Sus sufrimientos son interpretados por sus contemporáneos como efecto del orgullo. Sören acepta todo esto porque está previsto por el amor infinito. Su destino es no poder hacerse comprender y sabe que cualquier tentación en este sentido sería una debilidad, más aún, una pérdida irreparable, porque se diluiría el sentido de su vida. Sería revelar el secreto. Él sabe que ha sido dotado del don de la sim-

¹⁰ *Diario*, IV, 422 ss.

¹¹ *Diario*, V, 138.

patía, de saber conversar, de hablar con todo ser humano. Pero este don le ha sido concedido para disimular el secreto de su misión. Se enmascara de virtuosidad en la conversación, pero eso, en él, es verdaderamente callarse. Es una dualidad que debe llegar como algo que exige su propia misión. La interioridad exige ocultamiento, disimulo. Mostrarla tal cual es, sería desvirtuarla. ¿Qué sentido tiene esta especie de doblez? El sentido de la protección de lo más valioso, que por ser tal, es lo más frágil. Uno no puede hablar con el corazón en la mano acerca del amor a sus más íntimos, de sus creencias más profundas... Podría verse destruido o ridiculizado... El pudor y la legítima defensa deben poner guardia frente a los intrusos. Es como el niño débil pero candoroso que necesita protección. La vida interna donde se depositan nuestros amores, creencias y secretos no puede ser expuesta directamente. Necesita una comunicación indirecta por medio de metáforas, símbolos...; eso es lo que hacen los artistas. Y Søren lo hace con creces utilizando procedimientos similares como el disimulo, la broma y la animada conversación. Pero en todo eso hay suficientes signos para el que tenga sensibilidad y quiera captarlos. «Qui potest capere, capiat», el que pueda captarlo, que lo capte. Es la dialéctica de la comunicación indirecta que, a mayor profundidad, mayor oblicuidad en el mensaje.

¿Qué denuncias hace Kierkegaard con respecto a su época? ¿Cuál es su contenido? ¿Qué móviles le inducen a esa actitud? Nada de egoísmo hay en la postura aparentemente inactiva de Søren. Se ha retirado de los quehaceres ordinarios en que se desenvuelve la mayoría de los hombres, para, desde su particularidad, servir mejor. Y lo hace no por filantropía, sino, en el fondo por obediencia; porque cree que Dios se lo pide. Más todavía: no lo hace desde una atalaya de orgullo que ve la paja en el ojo de los demás y no ve la viga en el suyo; lo hace con actitud de penitente, sabiendo que el mal campa por sus respetos y todos estamos tocados por él. Con esa conciencia de pecador hace la denuncia de los males de su tiempo, pero bien vacunado contra el orgullo solitario a que pudiera inducir tal actitud. No hay paso que dé que no lo haga ante la mirada y el consentimiento de su Amo. Y con estas premisas se lanza a la crítica.

Ve primeramente el mundo que le toca vivir como una época con brillo y sin ética. En todo se busca ostentación, ganancia..., pero falta silencio, meditación, honradez. Søren llegó, en una medida inhabitual, a descubrir todo el egoísmo mundano que busca el propio provecho, el placer, el honor, el poder... La gente sencilla observa el comportamiento de sus dirigentes políticos y religiosos y obra por mimetismo respecto a ellos. Denunciar sus actitudes era granjearse persecuciones y malos tratos. Søren no quería atacar a las personas, ¡lejos de él!, pero éstas se daban por aludidas y le odiaban. Le devolvían la denuncia tachán-

dole a él de egoísta. Sören sabía que poner en evidencia el egoísmo de los demás era su ruina. Pero ése era su camino. Sin querer dárselas de tener revelaciones misteriosas o cosas parecidas, se comprendió a sí mismo como un ser que quería, en una época viciada y desmoralizada, hacer valer la ética, hacérsela amable y accesible a los demás, en un tiempo en que cundía el extravío por la búsqueda de lo original, de lo extraordinario. Sören, por querer a los hombres, se hizo a sí mismo desgraciado, ayudando a los demás a ser dichosos. Así comprendió su tarea. Pero al mismo tiempo esta misión era para él, con toda humildad, una piadosa tentativa penitencial en rescate de sus faltas. Quiso sobre todo que su aspiración no estuviera al servicio de la vanidad, si no que, sirviendo ante todo a la idea y a la verdad, renunciara a conseguir provecho alguno en la tierra. Es por lo que tuvo conciencia de trabajar en una verdadera renuncia. Pero todo esto estaba lejos de ser no ya conocido, sino sospechado por la mediocridad de sus conciudadanos. Creo que Sören ha sido superior a su época en una escala raramente conocida por un ser humano. Voluntariamente se expuso a los malos tratos del populacho mediocre; de esa mediocridad que tanto detestaba él y que veía como la miseria de las miserias, la más baja de las perdiciones. La mediocridad consiste en esa desmoralización contenta de sí misma, sonriente, dichosa, feliz en su bajeza. La masa creerá que es un chiste cuando se le anuncie su ruina. Una vez sucedió que en un teatro se declaró un incendio entre bastidores. El payaso salió al proscenio para dar la noticia al público. Pero éste creyó que se trataba de un chiste y aplaudió con ganas. El payaso repitió la noticia y los aplausos se redoblarón¹². Así cree Sören que perecerá el mundo en medio del júbilo general del «respetable» público que pensará que se trata de un chiste. Todo esto es fruto de la reducción del hombre a un animal sociable que cree que está en la verdad cuando se mueve dentro del rebaño. La masa reduce los valores morales cambiándolos entre sí como si fueran valores bursátiles. El público es una inmensa nada cuya voz suplanta hoy a la voluntad divina.

La segunda denuncia que hace Sören de su tiempo es la de ser irreligioso. Por eso se siente cirujano de su época, espía del cristianismo. Combate por recuperar la originalidad del mensaje cristiano. Hoy se ha hecho del cristianismo una forma de vida blanda, acomodada, suave, simple, rebajada a las necesidades de cada cual. Nada de lucha ni de riesgo en su puesta en práctica. La vida de Kierkegaard es una protesta contra esa forma de entender lo cristiano. Desde el principio no se anduvo con rodeos en este tema. Percibió con claridad y vivió en su pro-

¹² «Diapsálmat», *La Alternativa*, III, p. 30.

pia carne que el amor de Dios es odio del mundo y viceversa. Sabía que la unión que el cristianismo establece entre Dios y el hombre lleva a un terrible anónadamiento; pero éste no es una crasa negación de sí mismo; no es una destrucción del propio ser, sino una incardinación en el ser divino del que se recibe fuerza y fundamento. Pero esto exige limar las aristas individuales para encajar en ese quicio divino. Pocos están dispuestos a pechar con el dolor que esto conlleva. ¿Cómo explicar esto a los hombres de hoy, afanosos en sus quehaceres e inmersos en su egoísmo? Haciéndose él mismo penitente, disfrazándose de poeta para no asustar demasiado. Todo este ideal del hombre religioso es el anverso del hombre político. De ahí que Søren no tuviera adeptos ni pensara en fundar un partido. Lo que le ocupaba era saber lo que es la verdad cristiana y atenerse a ella. Si formase un partido, adquiriría un poder tangible. Eso impediría un ambiente de búsqueda, de reflexión, de examen, y le llevaría a un poder material engrosado de gente, como le ocurrió a Lutero. Fundar un partido no le llevará a descubrir la verdad ni a verificar su relación con ella, sino a adquirir poder material. La verdad de Søren en este punto fue dar lo mejor de sí ocultándose él mismo, procedimiento exactamente inverso al que hacen los poderes humanos en el mundo. Él realizó claramente en esto la consigna evangélica: que no se entere tu mano izquierda de lo que hace tu derecha.

3. Kierkegaard, el filósofo

Kierkegaard es un pensador fronterizo entre la fe y la razón, la filosofía y la religión. Es dialéctico explicando la fe y creyente explicando la dialéctica. De ahí su riqueza y amplitud de miras. No depende de nadie, no se debe a nadie. Es insobornablemente independiente. Imposible tratar en un pequeño apartado como éste la riqueza y problemática de su pensamiento. Solamente intento hacer un elenco de problemas que serán el contenido de una nueva obra sobre Kierkegaard que ya estoy preparando. Ahora intento sólo echar una mirada panorámica, a vuelo de pájaro, sobre el paisaje precioso y abrupto que ofrece el pensamiento kierkegaardiano. Para manejarse mejor, pueden ofrecerse cuatro partes que son como núcleos en torno a los cuales se coagulan sus categorías. La primera es la que trata sobre las concepciones del mundo, resaltando al final la cristiana. Kierkegaard tiene delante la síntesis hegeliana, en la que todas las cosas cobran un sentido dinámico en torno a la maduración del espíritu absoluto. Todo contribuye a esa meta final: la paz y la fuerza, la creación y la destrucción, el amor y el odio, la muerte y la vida, el dolor y la dicha, la felicidad de unos y la desgracia de otros. Todo se suma y contribuye al triunfo final. Es la

dialéctica que no sólo admite sino que necesita del contrario para llegar a la síntesis. Lo característico de esta postura sería la adición: «Lo uno y lo otro», es decir, el bien y el mal, el ser y la nada, el amor y el odio. Frente a esta dialéctica de síntesis, de mediación, Kierkegaard postula una dialéctica de elección: «O lo uno o lo otro». Éste es el título de su primera obra. Según la elección que haga, el hombre se incardina en una u otra concepción de la vida. Kierkegaard las reduce a tres: la estética, la ética y la religiosa.

El estadio estético consiste en la entrega de la vida a lo inmediato, a lo finito, al placer, sin compromiso con ideas o personas, ya que esto sería una disminución de las posibilidades. Los tipos representativos de este estado son los seductores como Don Juan, Fausto, etc. Su vida se agota yendo de experiencia en experiencia, como la abeja de flor en flor. El núcleo de esta concepción es el placer. Un ejemplo plástico de esta actitud es Don Juan. Para él, el amor es tanto más grande cuanto más mujeres conquista. ¡Ay, si alguna de ellas se enamora y quiere comprometerse y vivir para siempre de ese amor! ¡Peor para ella! Quedará sumida en la desesperación; y esto le causará a Don Juan un placer especial...; con el resuello triunfal que le produce ver a una mujer conquistada y luego abandonada, suspirando por él, emprenderá una nueva aventura y luego otra y otra... En ese movimiento consiste su vida amorosa. Sabe muy bien que, si se detiene, caerá en la desesperación y por eso huye. Aceptar la desesperación podría ser el motivo para reflexionar y poner fin a ese estado de cosas y así cambiar el rumbo. Pero no, decide seguir adelante como hasta ahora; pero eso implica también una decisión.

El segundo estadio es el ético. Consiste en adherirse a un valor permanente que excluye a otros. Kierkegaard pone el ejemplo del matrimonio, como podía ser otro. El matrimonio lleva consigo la renuncia a otros amores optando por uno. La virtud de esta segunda etapa es la responsabilidad, el deber. Este estadio es superior al estético y puede, en un momento determinado, exigir el sacrificio de los valores correspondientes al primero, v. g.: el valor de la vida. El exponente de esta etapa es, por tanto, el compromiso. Un ejemplo en este sentido es Sócrates; el núcleo de la vida socrática es ético: Sócrates ha empeñado su existencia en elevar la vida moral de sus conciudadanos, para que se encuentren con la verdad y decidan libremente. Aquí está claro cómo a Sócrates le cuesta la vida este compromiso. ¿Quiere esto decir que los valores inmanentes de la esfera estética como el gozo, la belleza, el placer, lo inmediato, tienen que ser erradicados para acceder a la esfera ética? No. Pero lo que Kierkegaard dice claramente es que no se puede vivir teniendo internamente al mismo nivel los valores estéticos y éticos. Un casado ejemplar, un hombre honrado, puede gozar de los pla-

ceres que la vida le ofrece, pero deben primar en él los valores éticos, e incluso si llegara el caso, como Sócrates, sacrificar aquéllos a éstos. Entre la esfera estética y la ética hay un estado de ánimo que es la ironía. Se ve bien clara en Sócrates. Y es aparentar vivir en una esfera estando en otra. Sócrates pasaba por ignorante pero ponía a éstos contra las cuerdas.

El tercer estadio es el religioso. Aquí el hombre sale de la inmanencia de los anteriores estadios y se vincula a un fin absoluto. Éticamente, el individuo sólo tiene que ver consigo mismo, con su propia realidad. Considerado religiosamente es requerido por otra realidad diferente a la suya: la divina. ¿Significa esto que el hombre religioso tenga que renunciar a las realidades que le rodean, tanto físicas como éticas? No. El hombre religioso hace de Dios el absoluto y lo demás lo toma por añadidura. En principio no tienen por qué estar en colisión ambas cosas; puede haber algún caso extraordinario, como Abraham, en que se hagan incompatibles. Dios pide a Abraham sacrificar a su hijo, cosa inmoral y antinatural. La vida religiosa es referir todo, en último término, a Dios; hacer de Él, vitalmente, la realidad fundamental que da sentido a todas las cosas: eso supone un anonadamiento que lleva consigo el dolor de encajar nuestra finitud en la infinitud divina. Y así como la ironía era la forma de transición del estadio estético al ético, el humor lo es del estadio ético al religioso. El humor percibe la insignificancia de lo finito respecto a lo infinito. El hombre religioso utiliza el humor para encubrir su agitación íntima; es el caballero de la intimidad recóndita. Y si la virtud del estadio ético era la responsabilidad, la del estadio religioso es la obediencia, es decir, perder libremente el pie en el estribo de la inmanencia e incardinarlo en el de la trascendencia. Dentro de esta esfera religiosa, Kierkegaard distingue una actitud religiosa específica: la cristiana. ¿Qué añade ésta a la religiosa general? La paradoja. Ese Dios trascendente que funda la existencia, que crea el mundo, que sostiene y mantiene todo lo que es, se introduce en la temporalidad, se hace hombre. Era un individuo como otro cualquiera; andaba, corría y hablaba; sentía sueño y cansancio; lloraba por la muerte de sus amigos y se regocijaba con los suyos. ¿Es esa persona concreta la que decide mi destino? ¿Es ese hombre la encarnación de lo eterno? Los ojos del cuerpo me dicen que no, los de la fe me dicen que sí. He ahí la paradoja. Al filo de estas últimas consideraciones es donde Kierkegaard pone toda la carne en el asador para analizar la naturaleza del cristianismo: lo que significa la Encarnación y la Redención. Y desde ahí, aborda su diferencia con respecto al panteísmo, al judaísmo, al mahometismo, a la religión griega.

Desde ese planteamiento del hombre frente a la trascendencia divina es de donde emana todo lo que pudiera llamarse la metafísica an-

tropológica que sería la segunda parte. El hombre está delante de Dios, frente a Él. ¿Qué ocurre? ¿Qué explicación hay que dar de ese hecho? La existencia humana cobra su sentido ante la existencia divina: el hombre emerge por obra del poder divino que le da el ser, que le convierte en un individuo particular; su destino es incardinarse libremente en ese ser que le ha dado la vida. Libremente, no por coacción ni por miedo. El hombre debe responder con libertad a lo que Dios espera de él: que le reconozca como su fundamento, que se relegue a Él; de ahí le vendrá luego el sentido de su existencia. Esta presencia del hombre ante la divinidad le convierte en persona. Dios no es una realidad etérea que se esfume como el viento. Es un «Tú» al que el hombre puede y debe dirigirse. Y ese Tú le convierte a su vez en un yo. Sin alguien con quien hablar o comunicarme, yo no puedo ser yo, estrictamente hablando. Pues bien, el Tú absoluto que fundamenta mi yo y todos los otros «yo» es el Tú divino. Ante Él, yo soy yo mismo, tengo un nombre, soy único, inconfundible y, por tanto, irreemplazable. Queda abierto así todo el ámbito de la subjetividad que no es solipsismo, sino intersubjetividad de vida entre varios seres. La verdad se manifiesta en esta estructura viva de mi comunicación con el absoluto; por tanto no es inventada, sino recibida por el hombre. Y fuera de ese cuadro dialógico, no tiene sentido. La verdad conceptualizada y objetivizada es algo muerto, desarraigado, sin vida. Y no hay peligro de creer que la verdad sea algo subjetivo, relativo al individuo. Éste la descubre en contacto dialógico como una estructura que le trasciende. En esta misma línea Kierkegaard sitúa la interioridad con tintes agustinianos. La interioridad es el espacio en el que el hombre dialoga con la divinidad y consigo mismo y descubre que Dios es más íntimo a él que él mismo. En esa interioridad habita la verdad. Fiel a esto, el hombre tiene que volver una y otra vez al encuentro con lo divino cuando se ha dispersado en el devenir de su vida finita. Ése es el punto focal que ilumina su existencia. Vivir en plenitud para Kierkegaard es estar ante la presencia divina, poner en sus manos todas las cosas, tener conciencia de su presencia. La conciencia humana, en su más alta tensión, se abre a la divina.

Pero el hombre es una realidad finita y por tanto limitada, con huecos, opaca; su incardinación voluntaria en la realidad divina viene después de muchas pruebas y sufrimientos. Ésta sería la tercera parte, que aborda las bases antropológicas del pensamiento kierkegaardiano. El hombre es unión de cuerpo y espíritu, pero ambos elementos no se ajustan. Propiamente hablando, espíritu es sólo Dios. Y el único ser en la creación que participa del espíritu es el hombre. Es, pues, un espíritu derivado, potencial, relativo a Dios. Pero ese espíritu es algo virtual que debe ser desarrollado. Y ésa es su tarea. Es decir, el hombre nace como posibilidad de ser espíritu pero tiene que realizarla. Y aquí es

donde entabla su lucha con el cuerpo. Pasar de la posibilidad a la realidad de ser espíritu lleva un desarrollo en varias etapas. En la primera, el espíritu es sólo virtual; el hombre está ligado a lo corporal, a lo temporal, y obra sólo por fines relativos. El espíritu está como dormitando. Corresponde al estadio estético. La mayoría no traspasan esta etapa. El hombre llega a ser espíritu sólo por su relación a lo eterno y a Dios. En la medida que el espíritu gana terreno, da lugar a la etapa ética y religiosa. Cuando el hombre vive enteramente conforme al espíritu, muere al mundo y al cuerpo¹³.

Si el hombre abandona este reto de llegar a ser espíritu y por tanto se aparta de la realidad divina, frustra su misión y cae en el pecado. Pecar es propiamente desobedecer a Dios y no se puede hablar de pecado en sentido propio más que por relación a Dios. La esencia del pecado consiste en no querer ser uno mismo o querer serlo sin Dios. Ambas cosas llevan a la desesperación. Luego Kierkegaard hace una serie de distinciones o clases de pecado; en primer lugar estaría el original, que es el de la especie y que se transmite históricamente de generación en generación; va acrecentándose cualitativamente a través de las generaciones por un aumento de la angustia. Luego estaría el pecado propiamente dicho, que es el rechazo de Dios, de manera libre y consciente, por parte del hombre. Y por último estarían los estados que no son pecado y que son denominados pecaminosos. A medida que pasa el tiempo y prospera la cultura, aumenta también la angustia. La conciencia de pecado aumenta la angustia ante el bien. La angustia es el estado previo al pecado personal. Cuando el hombre peca, entonces la angustia se convierte en desesperación¹⁴.

En el mundo finito, la angustia expresa la relación del individuo a la posibilidad, incluida también la posibilidad de pecar, y acompaña a la libertad en los niveles inferiores de la vida humana, donde el individuo, presa de la angustia, se siente a la vez atraído y rechazado por esa posibilidad. Se trata por consiguiente de un sentimiento complejo. En tanto que expresa la libertad se refiere a la culpa; como ésta, en los primeros estadios de la vida humana, no es sólo propia del individuo, sino de la especie, el concepto de angustia ayuda a esclarecer el pecado original¹⁵. La culpa propiamente dicha es un estado que se refiere a las condiciones del hombre en el mundo finito. No tiene, pues, connotación de pecado, pues éste propiamente hablando es un rechazo de Dios por parte de la voluntad humana.

¹³ MALANTSCHUK, G., *Índice terminológico*, XX, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

En una cuarta parte estarían las categorías que determinan al hombre como ser religioso que se ha de realizar en la temporalidad para alcanzar la posibilidad de la eternidad. Estarían, en primer lugar, la razón y la fe. Ahondando esa diferencia entre cuerpo y espíritu, Kierkegaard cree que la razón no puede suplantar nunca a la fe y, en todo caso, se debe someter a ésta. Tiene demasiado cercana la síntesis hegeliana que quiere combatir. Los misterios de la fe son paradojas a las que el hombre no se puede acercar por razonamiento, sino dando un salto. Esta última categoría es básica en Kierkegaard; asomó ya al pasar del estadio estético al ético y de éste al religioso. Aquí aparece de nuevo. A la fe no llegamos ni por catequesis, ni por educación familiar, ni por influencia de ambientes religiosos, ni siquiera por el bautismo, sino por una decisión que supone un salto hacia otro género de cosas. La razón más bien lo que hace es entorpecer el proceso y quitarle la garra y el dramatismo que lleva innato ese salto hacia la fe. En este punto Kierkegaard está cerca de Tertuliano y de los antidialécticos medievales como Pedro Damiano: «Credo quia absurdum», creo porque es absurdo. Los intentos de racionalizar la fe son en el fondo una negación de la realidad redentora de Cristo, que añadió un plus a la creación. La fe se sostiene en la confianza en Dios y en su palabra revelada, no en los artilugios de la razón humana. Por eso más vale delimitar de una vez por todas el campo de cada una y no hacer intentos vanos de domesticar racionalmente la paradoja de la fe. Otra cosa muy distinta es que, una vez dado el salto y viviendo en la fe, el hombre trabaje y asimile las verdades de ésta llevándolas a la práctica. Aquí es donde surge la dialéctica. ¿Qué significa ésta? Que hay que interiorizar día a día las verdades de la fe porque, dada nuestra naturaleza cambiante y temporal, es preciso renovarlas constantemente. No se trata de dar el salto y creer que ya se ha hecho todo. No tenemos fe de una vez por todas; hay que renovarla día a día y contrastarla con las objeciones que contra ella vienen de dentro y de fuera. Dado el salto, comienza una larga y dura vida de fe. Un ejemplo: un hombre acepta la Providencia de Dios en su vida. Pero un día lo ve claro y otro no. Los sentimientos son intermitentes. Entonces viene la dialéctica a llenar los huecos de esas intermitencias; es decir, a apoyar en un momento de oscuridad lo que hemos visto y vivido en otro de claridad. La dialéctica es, pues, una interiorización de la fe.

En esta última línea inserta Kierkegaard el concepto de instante. Éste no es un momento fugaz que da lugar a otro y así sucesivamente. Es un «*kairós*», es decir, una vivencia tan intensa que el ser temporal siente en su ser la irrupción de lo eterno. Es la unión de lo temporal y lo eterno. Su efecto es fugaz porque, dada su intensidad, el ser humano, finito y temporal, no podría soportarlo. Pero su efecto perdura. Por el instante, el hombre tiene conciencia de lo que un día será su vida en la

eternidad. Eso que un día será pleno, ha empezado a germinar aquí en la temporalidad, por obra de la fe. Y en este contexto Kierkegaard expone su específico concepto de repetición. Éste tiene que ver también con nuestro ser, amasado a la vez de temporalidad y eternidad. ¿En qué consiste? En algo muy sencillo. Se trata simplemente de que cuando en la temporalidad renunciamos o perdemos irremisiblemente algo que referimos a Dios, eso se nos devolverá con creces, aquí sólo en la fe, y en la eternidad, en plenitud. Un ejemplo: tú has querido hacer una obra buena y no has podido. Tuviste que renunciar a algo que te apetecía porque creías que Dios te lo pedía. Pierdes la salud, se te muere un ser querido...; todo eso, referido a Dios, lo recuperarás con creces. Nada se pierde para el que tiene fe. Por eso decía Søren que Regina era suya. Había renunciado a ella en el plano de lo temporal porque creía que Dios se lo pedía. Y saca la consecuencia : «En la eternidad será mía; pero ahora mismo, aunque esté casada, me pertenece a mí más que a su marido. Y ello sin menoscabo de su matrimonio». Kierkegaard aprendió esto muy bien en los casos de Abraham, Job, los enfermos curados por Jesús y Jesús mismo. Y lo elevó a categoría de fe.

Hasta aquí, una rápida ojeada por esa fascinante panorámica del pensamiento kierkegaardiano, que arroja todas estas categorías: estadio, salto, estética, ética, pseudónimos, especulación, melancolía, immediatez, desesperación, ironía, alternativa, humor, seriedad, elección, individuo, excepción, existencia, idealidad, subjetividad-objetividad, posibilidad-realidad, verdad, angustia, culpa, paradoja, fe, razón, dialéctica, pecado, pecado original, interioridad, conciencia, espíritu, cuerpo-alma, finitud-infinitud, temporalidad-eternidad, repetición, instante, incondicionado, relegación, absurdo, arrepentimiento, perdón, reduplicación, obediencia, libertad...

Llegados a este punto, si lo hasta ahora visto puede dar una idea de lo que es Kierkegaard considerado en sí mismo, conviene ponerle en contacto con otros filósofos para ver sus semejanzas y diferencias; de ese modo, su silueta filosófica queda mejor perfilada. Con quien primero topa el pensamiento de Kierkegaard es con Hegel. La filosofía hegeliana es la filosofía del espíritu justamente porque concibe elevarse por encima de todo lo finito. Todo lo real es racional. Quien no lo comprenda no es filósofo y no poseerá el don de penetrar, mediante la visión intelectual, en la esencia de las cosas. El espíritu lo penetra todo, lo sabe todo. No necesita de la Revelación ni de la Escritura. Hegel no sabe qué hacer con la Revelación, ya que no hay más verdad que la que revela el propio espíritu. La filosofía se sirve de las múltiples concepciones religiosas para llegar a la verdad necesaria. La razón es la plenitud de la verdad. Tras el sometimiento de la religión a la razón, quedan unidas la naturaleza divina y la humana. Dios es de la misma naturale-

za que el hombre. Éste se hace igual a Dios por el saber. Kierkegaard percibió enseguida que Hegel había cedido a la tentación del «eritis sicut dei», sereis como dioses, conoceréis como Dios. Hegel sustituyó la fe en el Dios creador por el saber autónomo humano. Entonces Kierkegaard se dirigió a Abraham, a Job, a los creyentes, no a los sabios; en esos personajes aprendió que la fe está por encima del saber y que se dirige al hombre individual al que Hegel había olvidado en aras del espíritu absoluto. Semejante fe no existe para la filosofía del espíritu¹⁶. Frente a esto, Kierkegaard trae la conciencia de finitud y pecado y hace, como Baudelaire, una catarsis que purga de esta especie de embriaguez por la que el hombre parece perder sus límites individuales diluyéndose en un todo divino. En un terreno parecido se ha movido Spinoza y el panteísmo. Pero Kierkegaard reduce las cosas a su justa proporción; trae una nueva luz, se vuelve a la tierra, coloca al hombre en su sitio¹⁷, ante Dios, y es entonces cuando aquél recobra su dignidad personal. Aunque estuviera ideológicamente cerca de Hegel, Schleiermacher fue uno de los filósofos más estimados por Kierkegaard, ya que definió el sentimiento religioso como absoluta dependencia respecto de Dios. La religión para él es conciencia de que todo lo finito recibe su existencia de lo infinito y lo temporal se sostiene en lo eterno. El hombre religioso, como algo finito, experimenta en su sentimiento que la divinidad le acoge en una unidad que lo abarca todo. Esta unión con lo divino no es del gusto de Kierkegaard, pero vio en Schleiermacher la absoluta dependencia del hombre respecto a Dios. Por eso empatizó con él. No obstante, había algo en lo que Kierkegaard concordaba con Hegel, así como con los hegelianos y Descartes: «De omnibus dubitandum est»: hay de dudar de todo; la duda es el punto de partida de la filosofía de estos filósofos modernos frente a la admiración de la que participaron los antiguos.

Frente a la disolución hegeliana del individuo en el todo, uno de los pilares básicos del pensamiento de Kierkegaard es el valor de ese sujeto individual que, como tal, es único ante Dios. En este punto Kierkegaard encontró pronto a un buen aliado: Sócrates. La misión socrática es enfrentar a cada hombre con su propia verdad, tratar de que rompa con los moldes impersonalizadores de la «polis» y obligarle a tomar postura propia. Esto dio un vuelco a la vida griega, que fijaba su fundamento en el valor de la «polis». Sócrates fue visto como un revolucionario que dinamitaba los cimientos de la civilización y la convivencia. Y terminó mal. Kierkegaard se enfrentó por un lado al hegelianismo,

¹⁶ CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, op. cit., pp. 14 y ss.

¹⁷ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 81.

cuya ideología olvidaba al individuo y cimentaba los derechos de la monarquía absoluta, del Estado y de la Iglesia. Reclamó la individualidad religiosa como valor fundamental del cual todos los demás eran subsidiarios. Y chocó también con la Iglesia y el Estado. Vistos por dentro, también coinciden: Kierkegaard dice de Sócrates que es su mejor modelo después de Cristo. Ambos sentían el «daimon» o inspiración divina, que les impulsaba a llevar adelante su misión aun enfrentándose a los poderes establecidos. Eran, pues, obedientes a la inspiración interna, que creían que emanaba de la divinidad. Esa voz interior les llevó a enfrentarse con el Estado o con la Iglesia y les hizo detenerse en el valor de lo subjetivo, del individuo y de su conciencia, frente a lo institucional. Ambos se enfrentaron igualmente a la «objetividad» fría e impersonal: para ellos, la verdad es algo vivo que el hombre encuentra en diálogo consigo mismo y con sus semejantes. De todas formas, yo creo que la subjetividad socrática es nihilista porque no encuentra verdad alguna, todo se reduce a preguntar. Kierkegaard se libera de esta tendencia disolvente por su actitud religiosa, que le lleva a aceptar verdades que no son objeto de la dialéctica. Precisamente en eso se diferencia la dialéctica de ambos: la de Sócrates lo reduce todo a la duda, poniendo al individuo contra las cuerdas y teniendo que decidir sin saber. La dialéctica de Kierkegaard es «dar vueltas» a la paradoja de la fe para que vaya impregnando poco a poco, pero apasionadamente, la vida del creyente. Es el complemento de la decisión de la fe. No vale decidir de una vez por todas; es preciso ganar día a día, por la adhesión y el trabajo intelectual, aquello a lo que una vez se dio el asentimiento de la fe. Coincidieron también en el método indirecto. Ambos intentan acercar a los hombres a la verdad de forma oblicua. Saben muy bien que si la muestran directamente será rechazada de plano; por eso van dando vueltas, irónicamente, con comparaciones y pseudónimos, hasta llevar al individuo a que afronte su propia verdad.

El concepto de individuo llevó a Kierkegaard al de existencia. Las condiciones ontológicas del sujeto individual inducen a verlo como algo finito sostenido por Dios, sacado de la nada por su poder y puesto a prueba durante un período de tiempo en que forja su destino eterno. Kierkegaard es padre del existencialismo porque, aunque fuera envuelta en ámbito religioso, vio la existencia humana con toda la carga y dramatismo que ésta lleva consigo. Aleccionado por la Escritura, vio la existencia humana tocada por el pecado original. Aquí empatiza con San Agustín, pero sobre todo con Lutero. Entendió que la naturaleza humana está irrefrenablemente inclinada al pecado y sólo la Redención puede remediar esta situación. La obsesión por el pecado es una de las cargas de la herencia luterana. Y uno de los síntomas de ese estado pecaminoso son nuestras perversiones. A través de éstas, el hombre puede llanamente percibir cómo el pecado se ha adueñado de nosotros y

qué tiranía despliega en nuestra vida¹⁸. Ante ese poder, es preciso comprender un camino de libertad que nos libere de esa opresión. La gracia nos presta su ayuda. Kierkegaard admira en Lutero ese movimiento que le lleva a la liberación del yugo, a la libertad de conciencia, a la entrega a la confianza divina. Pero esto es todo un programa de vida interior que se vino abajo por hacer de él una causa político-religiosa. Y Kierkegaard se lo echa en cara. Perdió la interioridad al querer ganarla para una causa terrenal, política, temporal.

Esta contaminación primitiva de la existencia humana que Kierkegaard y el cristianismo denominan pecado original, trajo una visión pesimista tanto de la naturaleza como de la existencia del hombre. Desde este punto de vista Kierkegaard empatiza con Schopenhauer y Dostoievski: con Schopenhauer, en cuanto cree que el tema del pecado original es la única verdad que contiene el Viejo Testamento. La existencia es una caída, la vida es esencialmente dolor. Pero ambos entienden que éste es el arma más poderosa que tiene el hombre para rescatarse. Coincidieron en darle un gran valor, aunque por distinto motivo: Kierkegaard porque cree que ése es el medio de hacerse un instrumento obediente en manos de Dios y Schopenhauer porque cree que el dolor lima nuestras aristas individuales y nos conduce a nuestro verdadero ser. De ahí que, cuando nos acucia el sufrimiento, veamos que la verdadera virtud es la compasión, que nos despoja de nuestros intereses egoístas y nos lleva a compartir con el prójimo tanto las alegrías como las penas. También Dostoievski cree que el hombre tiene un gusto por la maldad que proviene del pecado original. La vida humana es una tragedia porque el hombre quiso hacerse igual a Dios. Dostoievski abandonó a Hegel por Job. Sus grandes novelas no son más que variaciones sobre el tema del libro de Job: «¿Por qué la lúgubre inercia ha quebrado lo más precioso que hay? Los hombres se han quedado solos en la tierra: he aquí la desdicha». Sólo la fe puede descargarnos del peso inmenso del pecado original y permitirnos levantarnos, enderezarnos.

Me ha resultado sorprendente la afinidad de Kierkegaard con Nietzsche. En muchísimos aspectos. Alguien ha dicho que Kierkegaard sin religión es Nietzsche. Hay un tema central de coincidencia. El valor del individuo en su expresión más original. Para Nietzsche, será el hombre fuerte que se aparta del rebaño y se establece como señor de sí mismo, el hombre independiente, que va camino del superhombre. Kierkegaard lo denomina Individuo (con mayúscula) o Excepción. Es aquel que, estando ante Dios, se convierte en una singularidad irrepetible y

¹⁸ TILLICH, P., *El eterno presente. Perfil espiritual del hombre*, México, Editorial Drama, 1979, p. 57.

ontológicamente deviene lo más perfecto después de lo divino. Cada hombre es una especie. Y ésta es inferior a aquél. Lo que pasa es que la mayoría de los hombres renuncia a su individualidad por el costo que eso lleva consigo. Son pocos, pues, los que se atreven a serlo. Nietzsche lo expuso con estas palabras similares: la mayoría de los hombres son una masa informe que sirven de base a una pirámide cuya cúspide son los genios, los hombres extraordinarios, los que se han atrevido a ser ellos mismos. ¿Indica esto que tanto Nietzsche como Kierkegaard desprecian al hombre sencillo, sin cultura, rudo, que se supone es lo más alejado del genio? Ni mucho menos. Lo que desprecian es esa actitud borreguil que renuncia a la vida personal, que se atiene a un patrón de conducta común, alentado por la manipulación y la vida cómoda. Nietzsche vio en los campesinos alemanes y en los pescadores de Génova más personalidad y autarquía espiritual que en la mayoría de los burgueses cultivados. Y Kierkegaard mostró su predilección por la gente sencilla y marginada de esa vida social informe. El hombre que decide ser él mismo se queda solo. Y la soledad es la patria de las almas grandes; la soledad del hombre ante Dios, del hombre de fe, en Kierkegaard, es equiparable a la soledad del aristócrata espiritual en Nietzsche. Tanto el hombre de fe como el noble son incapaces de soportar a los mediocres, a los que piensan y viven en comandita. Tanto Kierkegaard como Nietzsche advierten una y otra vez que ellos no son el hombre grande, el cristiano verdadero; Nietzsche anuncia al superhombre y Kierkegaard al Extraordinario, al cristiano enviado por Dios. Ambos coinciden también en ser vidas atormentadas, repletas de angustia e incomprendición. Pero esa marginación les hizo instalarse en una visión del mundo que tocaba lo eterno. Nietzsche lloró de gozo aquel día de agosto en Sils-Maria, en pleno mediodía, a miles de metros de altura, al lado de una roca entre nieves perpetuas; allí vio que el mundo era algo eterno en perpetuo devenir que exigía plenitud y valentía para ser aceptado. Después de esa visión mística y plena, vio la cultura fabricada por el hombre occidental como algo viejo, decadente, caduco, transido de nihilidad. Kierkegaard vio lo eterno tomando cuerpo en la temporalidad, no sólo en la persona del Hombre-Dios, sino en la de todos aquellos que, por la fe, han decidido poner el pie en el estribo de la eternidad sin abandonar sus tareas en la temporalidad. Desde esta visión de lo eterno, todo le pareció bien: la realidad es buena, las cosas están bien hechas, lo que sucede es adorable. Nietzsche lo afirma desde la experiencia del hombre dignificado y contento de sí mismo, aunque esto tenga un costo de dolor y lágrimas. Kierkegaard afirma al mundo a través de Dios: Dios es el fundamento; Él ha hecho este mundo tal como es; abracémonos a él sabiendo que, trabajando en lo temporal, construimos nuestro destino eterno. Y, curiosamente, ambos dan un valor catártico al dolor: sin éste el hombre haría su vida en el vacío, el placer

y la decadencia. El dolor es el camino que conduce a la autenticidad. Pero en lo que más sorprendente resulta su coincidencia es en situarse más allá del bien y del mal. Esta frase recuerda una de las obras de Nietzsche. El hombre ha ido creando la moral a través de los tiempos, pero esa moral le ha presionado como una losa; ha sido represora y decadente. Para llegar a ser él mismo, el hombre ha de quebrar esa moral de esclavos y fabricarse la suya propia. Kierkegaard dirá que el hombre más perfecto, el religioso, pasa del estadio ético al religioso de tal manera que es posible que tenga que violentar el orden moral. Es el caso de Abraham. Aunque por distintos caminos, ¿no han llegado Zarathustra y Abraham a situarse más allá del bien y del mal? Los dos participan también en la crítica al cristianismo. Nietzsche porque lo ve como una forma decadente que ha hecho enfermar al hombre por introducirle en un mundo ilusorio ajeno a la única realidad que está inmanente y visible a nuestros ojos. Kierkegaard critica el cristianismo oficial porque se ha esclerotizado y envejecido, apartándose de la frescura original y del compromiso cristiano.

En la exigencia del anonadamiento y renuncia que exige la revitalización del cristianismo, Kierkegaard empatiza con Pascal y San Juan de la Cruz. Como él, Pascal había pasado por la escuela del sufrimiento y ambos veían en éste un elemento esencial del cristianismo. El reconocimiento de lo divino exige una transformación de la personalidad; Dios mismo se anonadó para hacerse hombre. Tal es el camino de la vida cristiana. Los dos creen también que la gracia no debe ser un pretexto que nos excupe de obrar. Si no se tiene de Dios más que un conocimiento teórico, entonces Dios no es algo real para el hombre. El conocimiento especulativo ni nos lleva a Dios ni nos consuela en los momentos de aflicción. Por eso Descartes, a su lado, resulta inútil e incierto. Kierkegaard y Pascal no buscan verdades capaces de ser comprendidas, sino una Verdad que les comprenda y dé a su existencia el sentido último que les arranke de todo extravío. Los dos creen que la fe exige el salto ante el que la razón tiene que permanecer quieta y expectante. Igualmente, Kierkegaard coincide con San Juan de la Cruz en ese anonadamiento necesario para llegar a la verdad cristiana. Como dice Przywara, «quien es dirigido por Kierkegaard no puede terminar en otro sitio que junto a San Juan de la Cruz»¹⁹. En ese sentido, ambos creen que el camino es el anonadamiento: para poseerlo todo, no quieras poseer nada; para saberlo todo, no quieras saber nada...

La figura de Kierkegaard ha dado lugar a dos de las corrientes más fecundas del pensamiento contemporáneo: el existencialismo y la teo-

¹⁹ PRZYWARA, E., *Das Geheimnis Kierkegaards*, Múnich y Berlín, 1929, p. 171.

logía dialéctica. Se le ha denominado padre del existencialismo. En Kierkegaard encuentra Heidegger la concepción general de la existencia: la existencia como subjetividad, libertad, capacidad de elección. Esta subjetividad, que Kierkegaard plantea cara a Dios, Heidegger la plantea cara al mundo. La elección que Kierkegaard plantea como esencial en la experiencia religiosa es una comunicación libre con Dios pero en Heidegger desemboca en el vacío. La angustia heideggeriana sería ininteligible sin la kierkegaardiana; la angustia no se confunde con el pecado; pero así como en Kierkegaard es un hecho psicológico, en Heidegger es un hecho cósmico. Los conceptos de temporalidad, instante y verdad en Kierkegaard pasan a Heidegger abandonando su intencionalidad religiosa²⁰. No es éste el momento de profundizar en el contenido de la influencia de Kierkegaard en el existencialismo. De hecho, no sólo Heidegger, sino Jaspers, Marcel, Sartre, Unamuno, Levinas, Wahl, Chestov, A. Camus, E. Grassi, M. Buber, Rosenzweig, etc., se sienten deudores de él. Así lo manifestaron muchos de ellos en el coloquio sobre Kierkegaard, promovido por la Unesco y celebrado en París en abril de 1964²¹. Influye en escritores como Rilke, Ibsen, Kafka, Strindberg, Frisch, Greene...

Kierkegaard es también el inspirador de la teología dialéctica. Su pensamiento dio lugar a una floración de teólogos que cuajaron en torno a ese movimiento: Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Grisebach, Eduard Thurneysen, Paul Tillich, Hans Reuter, Hermann Diem, Walter Ruitenbeck, Emanuel Hirsch, Walter Lowrie... Para estos teólogos, no es posible la puerta de acceso a la teología sin la paradoja de la fe, sin la nítida trascendencia de Dios tal y como la plantea Kierkegaard. Pero la influencia en el catolicismo no fue menor: P. Wust, F. Ebner, A. Delp, H. E. Hengstenberg, Theodor Haecker, Karl Thieme, Erik Peterson, Erich Prywara, Christoph Schrempf, August Vetter, Harald Höffding, Georg Brandes, O. P. Monrad, Carl Dalloso, Romano Guardini, J. A. Jungmann, Karl Rahner, Laakner, J. B. Lotz, Hans U. von Balthasar, Cornelio Fabro, Régis Jolivet, Theoderich Kampmann, Henri de Lubac, H. Roos, A. Dempf, P. Messnard...

Es España está habiendo en estos últimos años una corriente de estudios de Kierkegaard que llenan un hueco que había en la filosofía española respecto a este tema. Las obras de A. Vasseur, A. Rivero, J. A. Collado, F. Jarauta, M. Maceiras, Celia Amorós, F. Torralba, J. Urdanibia,

²⁰ WAEHLHENS, A. de, *La filosofía de Martín Heidegger*, Madrid, CSIC, 1952, pp. 338 y ss.

²¹ SASTRE, HEIDEGGER, JASPER y otros: *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

M. García Amilburu, R. Larrañeta, P. A. de Urbina, Ignacio Gómez de Liaño, C. Goñi Zubieto, J. Franco Barrio..., son estudios serios que igualan nuestra postura con respecto a Europa²². Sus títulos pueden cotejarse en la bibliografía de este libro. Hay que añadir a éstos las traducciones al castellano de algunas obras de Kierkegaard hechas por D. G. Rivero, con magníficas introducciones. Y también conviene tener en cuenta que la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos de Méjico está dando un gran impulso al estudio de Kierkegaard en el mundo hispánico, organizando cursos, congresos, etc., y habiendo obtenido ya estudios importantes como el de Leticia Valadez²³ y Luis Guerrero²⁴.

Pero, repito, este apartado de Kierkegaard como filósofo es sólo una mera evocación de problemas que serán objeto de otro estudio filosófico.

²² LARRAÑETA, R., «Recepción y actualidad de Kierkegaard en España», *Estudios filosóficos*, 105 (1988), 317-345, y *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, Universidad Pontificia, Editorial San Esteban, 1990.

²³ VALADEZ, L., «El concepto de "espera" en "Discursos edificantes de 1843"», *Tópicos, Revista de Filosofía*, III, n. 5 (1993), 199-216.

²⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.

Bibliografía

I. Obras de Kierkegaard

1. En danés

SØREN KIERKEGAARDS SAMLEDE VÆRKER, edición preparada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, Koebenhavn, Gyldendal, 1920-1936, XV volúmenes; los catorce primeros contienen las obras, el XV contiene los Índices. Es la edición crítica de las obras de Kierkegaard. He aquí su estructura, en la que se indica el volumen, el título en danés, el año original de la obra y su traducción al español.

- I. — *Enter-Eller* (I), 1843 (*La Alternativa*).
- II. — *Enter-Eller* (II), 1843 (*La Alternativa*).
- III. — *To opbyggelige Taler*. 1843 (*Dos discursos edificantes*).
— *Frygt og Bæven*. 1843 (*Temor y temblor*).
— *Gjentagelsen*. 1843 (*La repetición*).
— *Tre opbyggelige Taler*. 1843 (*Tres discursos edificantes*).
- IV. — *Fire Opbyggeline Taler*. 1843 (*Cuatro discursos edificantes*).
— *To opbyggeline Taler*. 1844 (*Dos discursos edificantes*).
— *Tre opbyggeline Taler*. 1844 (*Tres discursos edificantes*).
— *Philosophiske Smuler eller en Sume Philosophi*. 1844 (*Migajas filosóficas o un poco de Filosofía*).
— *Begrebet Angest*. 1844 (*El concepto de angustia*).
- V. — *Forord Morskabslaesning for enkelte Staender efter Tid og Leilighed*. 1884 (*Prefacios. Una lectura ligera de diferentes clases para los tiempos libres*).

- *Fire opbyggelige Taler.* 1844 (*Cuatro discursos edificantes*).
- *Tre Taler ved Taenkter Lejligheder.* 1845 (*Tres discursos en determinadas circunstancias*).
- VI. — *Stadier paa Livets Vej.* 1845 (*Estadios en el camino de la vida*).
- VII. — *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler.* 1846 (*Post-Scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas»*).
- VIII. — *En literair Anmeldelse.* 1846 (*Una reseña literaria*).
 - *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand.* 1847 (*Discursos edificantes en diferente sentido*).
- IX. — *Kjerlighedens Gjerninger* (*Las obras del amor*).
- X. — *Cristelige Taler.* 1848 (*Discursos cristianos*).
 - *Krise og en Krise i en Skuespillerindes Liv.* 1848 (*La crisis y una crisis en la vida de una actriz*).
- XI. — *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen.* 1849 (*Los lirios del campo y las aves del cielo*).
 - *Tvende Ethisk-religiøse Smaa-Afhandlinger.* 1849 (*Dos pequeños tratados ético-religiosos*).
 - *Sygdommen til Doeden.* 1849 (*La enfermedad mortal*).
 - *Ypperstepraesten-Tolderen-Synderiden.* 1849 (*El sumo sacerdote - El publicano - La pecadora*).
- XII. — *Indoevelsen i Christendom.* 1850 (*Ejercitación del Cristianismo*).
 - *En opbyggelige Taler.* 1850 (*Un discurso edificante*).
 - *To Taler red Altergangen om Fredagen.* 1851 (*Dos discursos para la comunicación del viernes*).
 - *Doemmer Selv! Til Selvproevelse Samtiden anbefalet.* 1851-1852 (*Juzgad vosotros mismos! Para la prueba de sí recomendada a los contemporáneos*).
- XIII. — *Bladartikler fra Tiden for «Forfatterskabet».* 1834-1836 (*Artículos periodísticos del tiempo anterior a la «actividad literaria»*).
 - *Af en endnu Levendes Papirer.* 1838 (*De los papeles de un hombre que todavía vive*).
 - *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates.* 1844 (*Sobre el concepto de ironía en continua relación a Sócrates*).
 - *Bladartikler der staaer i Forhold til «Forfatterskabet».* 1842-1851 (*Artículos periodísticos que están en relación con la «actividad literaria»*).
 - *Om min forfatter-Virksomhed.* 1851 (*Sobre mi obra de escritor*).
 - *Synspunktet for min Forfatter—Virksomhed.* 1859 (*Punto de vista de mi actividad de escritor*).

- XIV. — *Bladartikler, 1854-1855 (Artículos periodísticos).*
- *Oieblikket, 1855 (El instante).*
- *Hvad Christus doemmer om officiel Christendom, 1855 (Cómo juzga Cristo el cristianismo oficial).*
- *Guds Uforanderlighed. En Tale. 1855 (La inmutabilidad de Dios. Un discurso).*

SØREN KIERKEGAARDS PAPIRER, reunidos por P. A. Heiberg, V. Kuhr, y N. Thulstrup, Copenhague, 1967-70, 22 volúmenes. El material se divide en 3 partes: A) corresponde al *Diario*; B) contiene diversos escritos, y C) es un conjunto de estudios con cartas ordenadas cronológicamente.

2. En francés

OEUVRES COMPLÈTES DE SØREN KIERKEGAARD, Paris, Éditions de l'Orante, 1984-1986, 20 volúmenes. Traducción del danés por P. H. Tisseau y Else-Marie Jacquet-Tisseau.

He aquí su estructura:

- I. — *Quatre articles* (Nouvelle apologie de la nature supérieure de la femme - Méditations matinales - A propos de la polémique de *Faedrelandet* - A Monsieur Orla Lehmann).
- *Notre littérature de presse.*
- *Des papiers d'un homme encore en vie: Andersen comme romancier.*
- *La lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon.*
- *Prédication de séminaire.*
- II. — *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate.*
- *Un article* (Confession publique).
- *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est.*
- III. — *L'alternative I* (Diapsalmata - Les étades immédiats de l'Eros ou l'Eros et la musique - Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne - Silhouettes - Le plus malheureux - Les premières amours - La culture alternée - Le Journal du Séducteur).
- IV. — *L'alternative II* (La valeur esthétique du mariage - L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité - Ultimatum).
- *Trois articles* (Qui est l'auteur de *L'Alternative?* - Remerciement à M. le Professeur Heiberg - Une petite explication).
- *Post-Scriptum a «L'Alternative».*

- V. — *La répétition.*
 - *Crainte et tremblement.*
 - *Une petite annexe.*
- VI. — *Dix-huit discours édifiants.*
 - *Épreuve homilétique.*
- VII. — *Miettes philosophiques.*
 - *Le concept d'angoisse.*
 - *Préfaces.*
- VIII. — *Trois discours sur des circonstances supposées.*
 - *Quatre articles* (Un peu plus qu'une mise au point - Courte remarque sur un point particulier de «Don Juan» - Activité d'un esthéticien ambulant - Le résultat dialectique d'une affaire de police littéraire).
 - *Un compte rendu littéraire.*
- IX. — *Stades sur le chemin de la vie* («In vino veritas» - Divers propos sur le mariage - «Coupable?» - «No coupable?»).
- X-XI. — *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux «Miettes Philosophiques».*
- XII. — *Le livre sur Adler.*
- XIII. — *Discours édifiants à divers points de vue* (Un discours de circonstance: la pureté du cœur - Ce que nous apprennent les lis des champs et le oiseaux du ciel - L'évangile des souffrances).
- XIV. — *Les œuvres de l'amour.*
 - *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse.*
- XV. — *Discours chrétiens.*
 - *La crise et une crise dans la vie d'une actrice.*
 - *Phister dans le rôle de Scipion.*
- XVI. — *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain.*
 - *Deus petis traités éthico-religieux* (Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité? - Sur la différence entre un génie et un apôtre).
 - *La maladie à la mort.*
 - *Le lis des champs et l'oiseau du ciel.*
 - *«Le souverain prêtre» - «Le péager» - «La pécheresse».*
- XVII. — *L'école du christianisme.*
 - *La neutralité armée.*
 - *Un article* (A l'occasion d'une remarque du Dr. Rudelbach me concernant).
 - *Sur mon œuvre d'écrivain.*

- XVIII. — *Deux discours pour la communion du vendredi.*
 — *Un discours édifiant.*
 — *De l'immortalité de Dieu.*
 — *Pour un examen de conscience: jugez vous-mêmes!*
- XIX. — *Vingt et un articles de «Faedrelandet».*
 — *Cela doit être dit: que cela soit donc dit.*
 — *L'instant.*
 — *Comment Christ juge le christianisme officiel.*
- XX. — *Historique et remerciements.*
 — *Index terminologique.*
 — *Index des noms propres.*
 — *Chronologie - Tables.*

Ésta es la edición utilizada en este libro.

- *Journal (Extraits) par Søren Kierkegaard*, París, Gallimard, 1961-63; traducción del danés por K. Ferlov y J. J. Gateau; 5 volúmenes:
- I. 1834-1846.
 - II. 1846-1849.
 - III. 1849-1850.
 - IV. 1850-1853.
 - V. 1854-1855.

Ésta es edición del *Diario* utilizada en este libro.

3. En español

Obras y papeles de S. Kierkegaard, traducción y prólogo de D. G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1961-1969.

He aquí su estructura:

- I. — *Ejercitación del Cristianismo*, 1961.
- II. — *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*, 1961.
- III. — *Los lirios del campo y las aves del cielo*, 1963.
- IV. — *Las obras del amor*, primera parte, 1965.
- V. — *Las obras del amor*, segunda parte, 1965.
- VI. — *El concepto de la angustia*, 1965.
- VII. — *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*, 1969.

- VIII. — *Estudios estéticos I: Diapsalmata y el Erotismo musical*, 1969.
- IX. — *Estudios estéticos II: De la tragedia y otros ensayos*, 1969.
- X. — *Estudios estéticos III: Diario de un seductor e In vino veritas*, 1969.
 - *Diapsalmata*, traducción de J. Armada, Buenos Aires, Aguilar, 1961.
 - *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*, Buenos Aires, Aguilar, 1961.
 - *Antígona*, traducción de E. Fontana, Buenos Aires, Ed. Losange, 1964; también México, Editorial El Clavo Ardiente, 1942.
 - *Estética del matrimonio*, versión de Osiris Troiani, Buenos Aires, Ed. Dédalo, 1960.
 - *Diario de un seductor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968; Buenos Aires, Santiago Rueda, 1951; México, Juan Pablo Editor, 1984; traducción de D. G. Rivero, Barcelona, E. Destino, 1988.
 - *Diario de un seductor. Temor y temblor*, traducción de D. G. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1976. Barcelona, E. Destino, 1988.
 - *Estética y ética en la formación de la personalidad*, traducción de A. Marot, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959.
 - *Temor y temblor*, traducción de V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1987; Buenos Aires, Losada, 1979; Buenos Aires, Hispamérica, 1985; Madrid, Editorial Nacional, 1975.
 - *La espera en la fe. Con ocasión del año nuevo*, México, Mixcoac, 1992.
 - *La pureza del corazón es querer una cosa*, traducción de L. Farré, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1979.
 - *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979. Esplugas de Llobregat, Orbis, 1984.
 - *Etapas en el camino de la vida*, traducción de J. Castro y S. Rueda, Buenos Aires, 1951.
 - *In vino veritas. La repetición*, traducción de D. G. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1955.
 - *El amor y la religión*, traducción de S. Rueda, Buenos Aires, 1960.
 - *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1983.
 - *La enfermedad mortal*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984; Buenos Aires, Ed. S. Rueda, 1941.
 - *Diario íntimo*, traducción de M. A. Bosco y S. Rueda, Buenos Aires, 1955; Barcelona, Planeta, 1993.
 - *Cartas del noviazgo*, traducción de C. Correas, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979.
 - *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. de Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.

II. Obras sobre Kierkegaard

Dada la enorme cantidad de bibliografía sobre Kierkegaard, se ofrece en este apartado una selección que se atiene al tema de este libro, o sea, la biografía del autor y los problemas planteados en ella, así como también a las obras aparecidas en lengua española.

- ADORNO, Th. W.: *Kierkegaard*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1966.
- AIZPUN DE BOADILLA, T.: *Kierkegaards Begriff der Ausnahme. Der Geist als Liebe*. München, Akad. Vel., 1992.
- AMILBURU, M. G.: *La existencia en Kierkegaard*. Pamplona, Eunsa, 1992.
- AMORÓS, C.: *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- BAIN, J. A.: *Søren Kierkegaard, his life and religious Teaching*. New York, Kraus Reprint, 1971.
- BECKER, E.: *The denial of death Kierkegaard*. New York, The Free Press, 1973.
- BENSE, M.: *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*. México, Instituto de Investigaciones filosóficas, Universidad Autónoma, 1969.
- BIGELOW, P.: *Kierkegaard and the problem of writing*. Gainesville, University Presses of Florida, 1987.
- BJÖRKHEM, J.: *Søren Kierkegaard y psykologish belysning*. Uppasala, Nyblom, 1942.
- BLANCO REGUERIRA, J.: *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)*. México, Ed. de la Universidad Autónoma del Estado de México, 1983.
- BOHLIN, T.: *Søren Kierkegaard. Leben und Werden*. Gütersloh, 1925.
- *Søren Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, traducción del danés de P. H. Tessau, Bazoges-en-Pareds, 1941.
- BONIFAZI, C.: *Christendom attacked. A comparison of Kierkegaard and Nietzsche*. Londres, 1953.
- *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963.
- BRANDES, G.: *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung*. Leipzig, Reclam, 1992.
- BRANDT, F.: *S. Kierkegaard. Sein Leben, seine Werken*. Copenhague, 1963.
- BREZIS, D.: *Temp et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, París, J. Urin, 1991.
- CANTONI, R.: *La conciencia inquieta: S. Kierkegaard*. Verona, 1949.
- CARON, J.: *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*. Odense, University Press, 1992.
- CATTEPOEL, J.: *Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*. Freiburg i. Br. Alber, 1992.

- CAULY, O.: *Kierkegaard*. París, Presses Universitaires de France, 1991.
- CHESTOV, L.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.
- CLAIR, A.: *Kierkegaard. Penser le singulier*. París, Du Cerf, 1993.
- *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*. J. Vrin, París, 1976.
- COLETTE, J.: *Kierkegaard et la non-philosophie*. París. Gallimard, 1994.
- *Kierkegaard, The Difficulty of being a Christian*. Nôtre Dame, Ind., University of Nôtre Dame Press, 1969.
- COLLADO, J. A.: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid, Gredos, 1962.
- COLLINS, J.: *El pensamiento de Kierkegaard*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- CONNELL, G.: *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*. Mercer University Press, Macon, 1985.
- CORNU, M.: *Kierkegaard et la communication de l'existence*. Lausanna, L'Age d'Homme, 1972.
- DI STEFANO, T.: *Søren Kierkegaard. Dalla «situazione» dell'angoscia al «rischio» della fede*. Assisi, Cittadella Editrice, 1986.
- DIEM, H.: *Kierkegaard. An Introduction*. John Knox Press, Richmond, 1966.
- DUNCAN, Elmer H.: *Søren Kierkegaard*. Peabody (Mass.), Hendrickson Pubs, 1991.
- DUNNING, Stephen N.: *Kierkegaard's dialectic of inwardness. A structural analysis of the theory of stages*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1985.
- DUPRÉ, L.: *Kierkegaard as a Theologian*. Sheed and Ward, New York, 1958.
- ELROD, J. W.: *Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works*. Princeton University Press, Princeton, 1975.
- FARRÉ, A.: *Unamuno, W. James y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Aurora, 1967.
- FERGUSON, Harvie: *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard's religious psychology*. London and New York, Routledge, 1995.
- FERREIRA, M. Jamie: *Transforming vision. Imagination and will in Kierkegaardian faith*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- FLETCHER, D. Bruce: *Social and political perspectives in the thought of Søren Kierkegaard*. Lanham (Md.), University Press of America, 1982.
- FRANCO BARRIO, J.: *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Publicaciones de la Universidad, 1996.
- FRIEDMOND, H.: *Existenz und Liebe nach S. Kierkegaard*. Pustet, Salzburgo, 1957.

- GARDINER, P. L.: *Kierkegaard*. University Press, Oxford, 1988.
- GATES, J.: *The life and the thought of Kierkegaard for everyman*. Filadelfia, 1960.
- GEISMAR, E. *Sören Kierkegaard*. Gütersloh, 1925.
- GERDES, H.: *S. Kierkegaard. Leben und Werk*. Berlín, 1966.
- GILG, A.: *Sören Kierkegaard*. München, 1926.
- GILL, Jerry H.: *Essays on Kierkegaard*. Minneapolis, Burgess, 1969.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I.: *El idioma de la imaginación*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GOÑI ZUBIETA, C.: *El valor del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona. PPU, 1996.
- GOUWENS, David J.: *Kierkegaard's dialectic of the imagination*. Bern. Frankfurt a. Main, New York, Verlag Peter Lang, 1989.
- GREVE, W.: *Kierkegaards maieutische Ethik. Von «Entweder oder II» zu den «Stadien»*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990.
- GRIMAUT, M.: *Kierkegaard*. Ed. du Séuil, París, 1978.
— *La mélancolie de Kierkegaard*. París, 1965.
- GRIMSLEY, R.: *Sören Kierkegaard. A biographical introduction*. London, Studio Vista, 1973.
- GUERRERO MARTÍNEZ, L.: *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- GUSDORF, G.: *Kierkegaard*. Seghers, París, 1956.
- HAECKER, Th.: *La joroba de Kierkegaard*. Madrid, Rialp, 1948.
- HALL, R. L.: *Word and spirit. A Kierkegaardian critique of the modern age*. Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1993.
- HAMEETE, G. L.: *Kierkegaard van exemplar naar de enkeling*, Delft, Eburon, 1990.
- HANNAY, A.: *Kierkegaard*. Routledge and Kegan Paul.
- HANSEN, K.: *Sören Kierkegaard*. Köbenhavn, Glyndental, 1954.
- HARTSHORNE, M. H.: *Kierkegaard godly deceiver. The nature and meaning of his pseudonymous writings*. Irvington (N.Y.), Columbia University Press, 1990.
- HARRIS, E.: *Man's ontological predicament. A detailed analysis of Sören Kierkegaard's concept of sin with special reference to the concept of dread*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1984.
- HANSCHILD, F.: *Die Ethick S. Kierkegaards*. G. Mohr, Gütersloh, 1982.
- HELWEG, Hjalmar: *Sören Kierkegaard. Ein psychiatrik studie*. Stockholm, 1933.
- HOFFDING, H.: *Sören Kierkegaard*. Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- HOHLENBERG, J.: *L'Oeuvre de Sören Kierkegaard. Le chemin du solitaire*. Albin Michel, París, 1960.
— *Sören Kierkegaard*. Köbenhavn, Aschehoug Dansk Forlag, 1963.

- HOLMES HARTSHORNE, M.: *Kierkegaard: El divino burlador*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1992.
- HUBBEN, W.: *Four prophets of our destiny: Kierkegaard, Dostoievsky, Nietzsche, Kafka*. New York, MacMillan Comp., 1952.
- INNAMORATI, M.: *El concetto di io in Kierkegaard*. Roma, E. dell'Ateneo, 1991.
- JARAUTA, F.: *Los límites de la dialéctica del individuo*. Universidad del Valle, Colombia, s.f.
- JASPERS, K.: «Kierkegaard», «Kierkegaard. En el centenario de su muerte (1955)», «Kierkegaard hoy (1964)», en *Conferencias y ensayos sobre historia de la Filosofía*. Madrid, Gredos, 1972.
- JOLIVET, R.: *Introducción a Kierkegaard*, Madrid, Gredos, 1950.
- KAMPMANN, Th.: *Kierkegaard como educador religioso*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- KASSNER, R.: *Søren Kierkegaard*. Heidelberg, Pleffer, 1949.
- KIRMMSE, B. H.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- KLEMKE, E. D.: *Studies in the philosophy of Kierkegaard*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- KOCH, C.: *Søren Kierkegaard*. Ed. Yo Sirvo, Madrid, 1934.
- KUYPERS (E.L.G.E.): *Met de hoed in de hand: Kierkegaard als pedagoog*. Maastricht, Uitg, Climacus, 1985.
- LARRANETA, R.: *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Kierkegaard*. Salamanca, Universidad Pontificia, Edit. San Esteban, 1990.
- LAW, D. R.: *Kierkegaard as negative theologian*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- LEBOWITZ, N.: *Kierkegaard. A life of allegory*. Louisiana State University Press, 1985.
- LEENDERTZ, W.: *Søren Kierkegaard*. Groningen, 1913.
- LEHMANN, E.: *Søren Kierkegaard*. Berlín, Protest. Schrittenvertrieb, 1913.
- LEQUIER, J.: *La recherche d'une première vérité et autres textes*. París, P.U.F., 1933.
- LIESSMANN, K. P.: *Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg, Junius, 1993.
- *Asthetik der Vertührung. Kierkegaard Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst*. Frankfurt. a. M., Hain, 1991.
- LOMBARDI, F.: *Kierkegaard*. Firenze, La Nuova Italia, 1936.
- LOTZE, H.: *Grundzüge der Ästhetik. Diktate aus den Vorlesungen*. Berlín, Alexander Verl., 1990.

- LOWRIE, W.: *Kierkegaard*. Haper & Brothers, New York, 1962.
- *Das Leben Sören Kierkegaards*. Übers. von Günther Sawatzki, Düsseldorf/Löhn, Diederichs, 1955.
- *A short life of Kierkegaard*. Princeton, 1958.
- MACCARTHY, V.: *The phenomenology of moods in Kierkegaard*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1978.
- MACEIRAS, M.: *Shopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Cincel, Madrid, 1985.
- MACKEY, L.: *Points of view. Readings of Kierkegaard (Kierkegaard and postmodernism)*. Gainesville (Fla.), University Presses of Florida, 1986.
- MALANTSCHUCK, G.: *Kierkegaards way to the truth*, Montreal, Inter Editions, 1987.
- MARTIN, H. V.: *S. Kierkegaard, the melancholy Dane*. New York, 1950.
- MESNARD, P.: *Le vrai visage de Kierkegaard*. París, Beauchesne, 1948.
- *Kierkegaard, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. París.
- MILLER, L.: *In search of the self. The individual in the thought of Kierkegaard*. Muhlenberg Press, Philadelphia, 1962.
- MOLLO, G.: *Al di là dell'angoscia. L'educazione etico-religiosa in Sören Kierkegaard*. S. Maria degli Angeli, Assisi, Porziuncola, 1988.
- MUNNICH, B. S.: *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago (Chile), Universitaria, 1986.
- NORDENTOFT, K.: *Kierkegaard's psychology*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1978.
- PATTISON, G.: *Kierkegaard on art and communication*. Hampshire, McMillan Press, 1992.
- *Kierkegaard, the aesthetic and the religious. From the magic theatre to the crucifixion of the image*. New York, St. Martin's Press, 1992.
- PERKINS, R. L. (ed.): *Kierkegaard's fear and trembling: Critical appraisals*. University of Alabama Press, 1981.
- PERROT, M.: *Sören Kierkegaard, l'exception*. Québec, Éditions du Beffroi, 1989.
- POOLE, R.: *Kierkegaard. The indirect communication*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1993, 318 pp.
- PRZYWARA, R.: *Das Geheimnis Kierkegaards*. Berlin, R. Oldenburg, 1929.

- RAMSLAND, K. M.: *Engaging the immediate. Applying Kierkegaard's theory of indirect communication to the practice of psychotherapy.* Lewisburg, Bucknell University Press, 1989.
- RHODE, Peter P.: *Søren Kierkegaard.* Kövenhavn, Thaning & Appel, 1960.
- ROOS, H.: *Søren Kierkegaard y el catolicismo.* Madrid, Razón y Fe, 1959.
- RUDD, A.: *Kierkegaard and the limits of the ethical.* Oxford, Clarendon Press, 1993.
- SCHOLTENS, W. R.: *Kierkegaards werken. Ein inleiding.* Baarn. Te Have, Schoten, Westland, 1988.
- SCHWEPPENHAUSER, H.: *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung.* München, Ed. Text und Kritik, 1993.
- SLOK, J.: *Kierkegaard.* Kövenhavn, Gad, Forlag, 1961.
- *Kierkegaards Univers.* Kövenhavn, Centrum, 1983.
- TAELS, J.: *Søren Kierkegaard als filosoof. De weg terug naar het subject.* Leuven, Universitaire Press, 1991.
- TAYLOR, M. C.: *Kierkegaard's pseudonymous authorship. A study of time and the self.* Princeton University Press, Princeton, 1975.
- THEUNISSEN, M.: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode.* Frankfurt a. M., Hain, 1991.
- THOMPSON, J.: *The lonely labyrinth: Kierkegaard's pseudonymous works.* The Southern Illinois Press, Carbondale, 1967.
- THOMPSON, J.: *Kierkegaard.* Nueva York, Knopf, 1973.
- TIELSCHE, E.: *Kierkegaards Glaube.* Gotinga, 1964.
- Tópicos (Revista de filosofía), vol. III, n.º 5, Universidad Panamericana, México, 1993, número monográfico dedicado a Kierkegaard.
- TORRALBA ROSELLÓ, F.: *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard.* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993.
- *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard.* Lleida, 1992.
- URBINA, P. A.: *Søren Kierkegaard. El seductor.* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975.
- URDANIBIA, J. (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Shopenhauer.* Barcelona, Anthropos, 1990.
- VELTMANN, M.: *Søren Kierkegaard. Een biographische schets aan de hand van zijn geschreven nalatenschap.* Assen, Van Gorcum, 1987.

- VILLANEIX, N.: *Kierkegaard. El único ante Dios.* Barcelona, Herder, 1977.
- VV.AA.: *Kierkegaard's truth: the disclosure of the self.* Psychiatry and the Humanities, vol. 5, Yale, University Press, New Haven, 1981.
- *Kierkegaard oggi.* Vita e Pensiero, Milano, 1986.
- *Kierkegaard vivo.* Alianza, Madrid, 1980.
- WAHL, J.: *Études Kierkegaardienes.* París, J. Vrin, 1974.
- WEATPHAL, M.: *Kierkegaard's critique of reason and society.* University Park (Pa.), The Pennsylvania State University Press, 1991.
- WESTPHAL, M.: *Kierkegaard's critique of reason and society.* Macon, Mercer University Press, 1997.